مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي

الجزء الأول
عند المعتزلة

دراسة لمنهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة للإسلام

(اليهود - النصارى - المجوس)

الأستاذ الدكتور
مختار محمود عطاالله

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة
ورئيس وحدة ضمان الجودة بالكلية

دار الهانى للطباعة والنشر
٤٤٤٤٢٠٥٥

مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي

الجزء الأول

عند المعتزلة

دراسة لمنهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة للإسلام

(اليهود – النصارى – المجوس)

الأستاذ الدكتور

مختار محمود عطاالله

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة

ورئيس وحدة ضمان الجودة بالكلية

دار الهانى للطباعة والنشر

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

إهداء

إلى التي كانت ولا تزال عطاء بغير

حدود وإلى زهراتها الأربع

إلى زوجتي وبناتي

وعلى رأسهن درة زماني ولدي أحمد


بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيدٌ

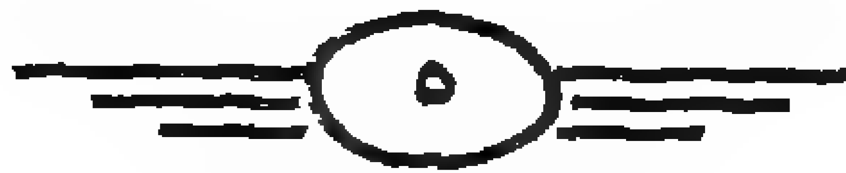
إن الحمد لله سبحانه وتعالى نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، إنه من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه ودعا بدعوته إلى يوم الدين.

وبعد ،،،،،

فإن علم مقارنة الأديان علم كسائر العلوم الأخرى مر بمراحل مختلفة عرضت له فيها أحداث وطرأت عليه طوارئ، فقد نشأ في مرحلته الأولى معتمدًا على غيره من العلوم كالتفسير والحديث وأصول الفقه وغيرها من العلوم الإسلامية الخاصة، وأيضًا على العلوم الإنسانية العامة كالتاريخ والفلسفة، وإن كانت هذه العلوم حملت علم مقارنة الأديان في أطواره الأولى في البيئة الإسلامية كذلك، نظرًا لأن علم مقارنة الأديان برمته إسلامي النشأة.

ونظرًا لأن المعتزلة من أقدم المدارس الفكرية في التاريخ الإسلامي فإن القول بإسهام علماء المعتزلة بقسط وفير ذي قيمة في بناء أسس هذا العلم قول بديهي، إذ إن قيمة الأعمال الرائدة في كل علم تتمثل في ابتكار مبادئ هذا العلم ووضع المعالم الأصلية له.

ولم يقتصر دور المعتزلة على مرحلة البناء والنشأة فقط، وإنما كان لهم دور كبير في تطور هذا العلم في المناهج والقضايا، واتساع رقعة البحث فيه، ونموه إلى أن بلغ الكمال مع نهاية القرن الخامس الهجري على يد ابن حزم الأندلسي في كتابه(الفصل في الملل والأهواء والنحل) الذي يعد أول مصنف في تاريخ الفكر البشري وضع في علم مقارنة الأديان ملتزما بقواعد المنهج العلمي الدقيق، وكان له أثره البالغ في دارسي الأديان في الشرق والغرب بعده.



أما بالنسبة لإسهام علماء المعتزلة في نشأة هذا العلم، فتتضح لنا إذا علمنا أن المصنفات التي وضعت في الرد على أهل الملل المخالفة قبل نبوغ علماء المعتزلة الذين صنفوا في هذا الميدان؛ لم تصبغ بالصبغة الجدلية التي يتطلبها الرد على المخالفين، فقد اقتصرت هذه المصنفات – أو الذي وصلنا منها على الأقل- على الاستشهاد في الرد على المخالفين بالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة في الأعم الأغلب، وهذا امتداد لمنهج الصحابة- رضوان الله عليهم- في تناول أمور العقيدة، وكذلك في الجدل مع أهل الملل ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. فمن هذه المصنفات كتاب أبي الربيع محمد بن الليث الذي كتبه لهارون الرشيد ليبعث به إلى قسطنطين ملك الروم، ومنها رسالة الهاشمي لعبد المسيح يدعوه فيها إلى الإسلام، وقد كتبت في عصر المأمون.

وجاءت ردود المعتزلة التي وضعت قريبا من هذه المصنفات متضمنة المنهج الجدلي المناسب للحديث مع هؤلاء المخالفين، ومليئة بالحجج العقلية والمنطقية الخالصة، فهذه السمة الجدلية العقلية كان لأوائل علماء المعتزلة فضل السبق في وضعها وتأسيسها.

وبالرغم من ضياع كثير من الردود التي وضعت في التاريخ المبكر كمصنفات واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وكذلك مصنفات ابن الإخشيد والإسكافي والعلاف والنظام وغيرهم، فإن الرسائل التي وصلتنا- وقد صنفت قريبًا من هذه الفترة- تؤكد أن هذا المنهج تفرد المعتزلة بابتكاره، فمن هذه الرسائل(الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع) و(الرد على النصارى) للقاسم الرسي ورسالة (المختار في الرد على النصارى) لأبي عثمان الجاحظ.

وإلى جانب الريادة في نقض الملل وتثبيت صحة الإسلام فإن للمعتزلة جوانب حسنة كثيرة تزخر بها تراثهم الذي خلفوه، ولم يعر الباحثون هذه

الجوانب من الاهتمام ما يتناسب معها، وإنما انصبت اهتماماتهم على النواحي الأخرى فيه، والتي من شأنها أن يحيي خلافات قديمة نحن في حاجة الآن إلى تجاوزها.

ومن هنا جاءت فكرة هذا الكتاب الذي هدف إلى إظهار هذا الجانب الطيب من حياة المعتزلة، والتعرف على فكر هذه الفرقة أكثر فيما يخص نقض الأديان المخالفة، وإن كانت هناك بعض الأمور المتعلقة بتراث المعتزلة الجدلي مع أهل الملل مثلت في بعض الأحيان صعوبة في طريق البحث، فإن الله تعالى أعان على التغلب عليها حينا، ولم يمكني من ذلك أحيانا أخرى.

فقد جاءت ردود المعتزلة على أصحاب الملل الأخرى- في الأغلب الأعم- في صورة حجج متراكمة ومتتابعة الواحدة تلو الأخرى، وخلت تقريبا من الحرص على التخلص المنطقي المنظم من حجة إلى حجة ومن دليل إلى دليل، ولم تكن المعالجة منظمة تنظيما موضوعيا دقيقا بالقدر المناسب للقارئ في العصر الحديث، بحيث جاءت بعض القضايا مترددة من خلال مباحث مختلفة تحتاج في إظهار موقف المعتزلة منها إلى تجميع الآراء حول القضية الواحدة من المواضع المختلفة.

وبالنسبة للعروض التي وضعها المعتزلة لعقائد أهل الملل الأخرى فإنها قد اتسمت بالشمول والإحاطة، وساعد على ذلك اتباع طريقة القسمة العقلية في تلك العروض، وطرح المقولات الناتجة عنها للنقاش، دون التقيد بكونها عقيدة لإحدى الفرق الموجودة آنذاك أولا، وقد قلت الإشارة إلى أصحاب المقولات، فباستثناء المقولات الرئيسية التي تمثل الفرق الكبرى في ذلك العصر لم يكن هناك ذكر لتلك الفرق، وقد خلت طريقة العرض من التنظيم الذي يقتضي التقديم والاستنتاج.

وهناك نماذج من تلك الردود كالرد على الثنوية واليهودية مثلاً صعب علينا ربط أولها بآخرها ربطًا محكمًا مطردًا، وذلك لوجود عدة حلقات مفقودة في سلسلة تلك الردود أفقدنا – بالتالي – معرفة الأعلام الذين أسهموا في بلورة الأفكار والآراء التي انتهى بها المطاف عند القاضي عبد الجبار، ولا الذين أعطوها دفعًا جديدًا في الفترات التاريخية المتعاقبة من حياة مدرسة الاعتزال تاركين عليها بصمات شخصياتهم المتميزة.

أما بالنسبة للردود الخاصة بالنصرانية فإن هذه الصعوبة قلت حدتها – وإن كانت قائمة أيضًا – ويرجع الفضل في ذلك إلى تمكننا من الحصول على كتاب (رد يحيى بن عدي على أبي عيسى الوراق) الذي حمل بين دفتيه آراء أبي عيسى الوراق التي تعد من الجهود التي يرجع إليها الفضل في جمع الأدلة العقلية والمنطقية على فساد معتقدات النصارى في التثليث والاتحاد من وجهة نظر المعتزلة خاصة والمسلمين عامة.

وقد تميزت ردود المعتزلة على أصحاب الملل عامة بما يمكن أن نسميه (الأسلوب العلمي الجاف) وذلك باستثناء كتابات الجاحظ وبعض كتابات القاضي عبد الجبار، ويرجع ذلك الجفاف إلى أن أصحاب هذه الردود متكلمون بالدرجة الأولى، ويتسم أسلوبهم الكلامي بالتركيز على عرض ونقض المفاهيم المجردة التي يتطلب فهمها ثقافة كلامية وفلسفية عميقة، فضلاً عن استعمالهم لمصطلحات كلامية وفلسفية قد تمثل صعوبة ما إذا وضعت للتعبير عن عقيدة دينية يهودية كانت أو نصرانية، بدلاً من مصطلحات لاهوتية أخرى اصطلح على استعمالها في هذا الميدان.

وكان للمعتزلة فضل كبير في دراسة الأغراض التمجيدية الإسلامية التي دافعوا من أجلها عن الإسلام ونبي الإسلام – صلى الله عليه وسلم – وركزوا في هذه الدراسة على القرآن الكريم باعتباره المعجزة الدالة على

نبوته – صلى الله عليه وسلم –، وقد تصدوا في هذا الميدان لمطاعن الخارجين عن الإسلام من أمثال ابن الروندي الوراق وغيرهما، وقد اعتبروا أمثال هؤلاء امتدادًا لأعداء الإسلام من يهود ونصارى، وسلاحًا من أسلحة هؤلاء الأعداد لتنفيذ مخططاتهم لهدم الإسلام والقضاء عليه، فتصدوا لهم وفضحوا أمرهم بالرد على طعونهم وتفنيدها وإثبات حمق القائل بها.

وأخيرًا فإن القيمة الحقيقية لهذا الكتاب تكمن في إجلاء صفحة بيضاء من صفحات التراث الإسلامي وإظهار جانب الإبداع في تراث فرقة من أهم الفرق الكلامية الإسلامية، تمثل لبنة مهمة في الجدار الحضاري الإسلامي، وهي فرقة المعتزلة، مما يؤكد لنا تقدم المسلمين في حقل مقارنة الأديان والجدل الديني، وريادتهم فيه، ويؤكد كذلك أن علم مقارنة الأديان الذي تقام فيه دراسات في العالم كله اليوم علم إسلامي النشأة.

وبالرغم من أن ردود المعتزلة على أصحاب الملل المخالفة من يهود ونصارى وثنوية وغيرهم جاءت في صيغة حجج متراكمة وأدلة غير منظمة موضوعيًا، إلا أنني قد تغلبت على هذه الصعوبة واعتبرت جملة هذه الحجج ردًا واحدًا بعد التخلص من الزوائد التي لا تفيد في القضية واجتناب بعض المادة العلمية الواردة إما لتكرارها وإما لتشعبها وخروجها عن الموضوع.

وقد قسمت هذا الكتاب إلى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة:

فالباب الأول عبارة عن مدخل لدراسة المعتزلة للأديان، وجاء هذا الباب في فصلين؛ الفصل الأول عن ثقافة المعتزلة في الأديان، وقد بين هذا الفصل مدى ثقافة المعتزلة في الأديان، وإلى أي حد كان لعلماء المعتزلة معرفة بمقالات أصحاب الملل الأخرى من يهود ونصارى وثنوية، ثم حاول الوقوف على مصادر هذه الثقافة، والتعرف – من خلال تراث المعتزلة أنفسهم – على الينابيع التي استقى منها علماء المعتزلة المعلومات

المطروحة في كتاباتهم عن أصحاب الملل الأخرى. وختم هذا الفصل بمعالجة قضية ذات صلة موضوعية بموضوع الكتاب، وهي قضية تأثر المعتزلة بعقائد أهل الملل الأخرى، وتبني بعض مقولات اليهود والنصارى في مذهبهم الكلامي.

أما الفصل الثاني فقد خصص للحديث عن دوافع المعتزلة للخوض في الجدل مع أهل الملل المخالفة، وقد بين هذا الفصل أن المعتزلة قد اقتدوا في الجدل مع أهل الملل بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وكان نصب أعينهم الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه، وكذلك الاهتمام بأمر الدعوة إلى الله على بصيرة.

وجاء الباب الثاني الذي عولج فيه المنهج الاعتزالي في تمهيد وفصلين، ففي التمهيد عالجت أسباب تفوق المعتزلة في الجدل، ومنهج المعتزلة بين علماء الملل المخالفة وعلماء المذاهب الإسلامية الأخرى، وبينت فيه دور مجادلة المعتزلة لعلماء الملل في نشأة علم الكلام وتطوره، وعرضت – أخيرًا – لمنهج المعتزلة في التصنيف في نقض الملل. وخصص الفصل الأول لأهم طرائق الإفحام في المنهج الجدلي للمعتزلة، وقد حددت أهم هذه الطرائق في ثمانية هي : القسمة العقلية، والإلزام، والتسليم الجدلي للخصم، والاعتماد على الواقع الحسي، والاعتماد على العلم الضروري، والاعتماد على ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه، وإظهار فساد الرأي بعرضه فقط، وإبطال الأصل مبطل لفرعه. وخصص الفصل الثاني لأهم سمات المنهج وحددتها في خمسة هي: منهج عقلي والالتزام بالأمانة العلمية، والالتزام بأخلاق العلماء، والاستشهاد بالنصوص، والتركيز على ما اجتمعت عليه فرق الملة كلها.

أما الباب الثالث فقد خصص لبيان آراء المعتزلة في عقائد أهل الملل والأديان في دراسة تطبيقية للمنهج، وجاء هذا الباب في أربعة فصول :

الفصل الأول للثنوية القائلين بإلهين اثنين وموقف المعتزلة منهم، وقد عرضت لجهود المعتزلة في مواجهة الثنوية ثم قدمت عرض المعتزلة لمذاهب الثنوية، وأعقبته بنقضهم لتلك المذاهب الذي جمعته في أربع نقاط هي: إبطال القول بأصلين للعالم، وإبطال فاعلية النور والظلمة، وإبطال القول بالطبع، وإبطال القول بالامتزاج.

أما الفصل الثاني فخصص لليهودية، وفيه تمهيد عن دراسة المعتزلة لليهودية، ثم نقض المعتزلة لليهودية في بعض عقائدهم التي تمثل أهم مواضع الخلاف بين المسلمين واليهود وهي: انقطاع سند التوراة، وتحريف التوراة، وقضية النسخ.

أما الفصل الثالث فخصص للنصرانية وفيه مبحثان : المبحث الأول عبارة عن مدخل لدراسة المعتزلة للنصرانية عالجت فيه حال النصارى في الدول الإسلامية في الفترة التاريخية المعنية بالدراسة، ثم بينت أهم الحجج النصرانية التي عرضها المعتزلة، والعقائد النصرانية التي عرضوها. والمبحث الثاني عن إثبات المعتزلة لتحريف النصرانية، وهذا الإثبات نوعان: إثبات تاريخي، تعرضت فيه لانقطاع سند النصرانية، ودور بولس في تحريفها، وامتزاج النصرانية بوثنية الروم، ودور الرهبان في تحريف النصرانية، وأثر الترجمة في تبديل النصرانية. والنوع الثاني هو الإثبات الموضوعي، وقد عرضت فيه للعقائد الرئيسية في النصرانية، وهي التثليث والاتحاد والصلب. ففيما يخص التثليث ركزت في إظهار نقض المعتزلة للتثليث على النقاط التالية:

١- الله تعالى ليس بجوهر.

٢- الله تعالى ليس أقانيم ثلاثة.

٣- إبطال القول بأن الأقانيم صفات.

٤- إفساد الأمثلة والتشبيهات النصرانية على التثليث.

٥- إبطال التثليث لدى كل فرقة بخصوصها.

وفيما يخص الاتحاد بينت المفهوم من الاتحاد كما عرضه المعتزلة، ثم أعقبته بنقض المعتزلة لعقيدة الاتحاد في النصرانية. وفيما يخص الصلب بينت مفهوم الصلب كما عرضه المعتزلة، ثم عرضت لنقضهم لهذه العقيدة.

أما الخاتمة فقد سجلت فيها أهم النتائج، ثم أثبت قائمة بالمصادر والمراجع التي استعنت بها في الكتاب.



مُقَدِّمَة

لعل من الأسباب التي أدت ببعض العلماء إلى الحكم على المعتزلة بأحكام تعسفية سببين[1]:

الأول: تعميم الأحكام التي قد تنطبق على نفر قليل من المعتزلة بسبب قول شاذ انفرد به على كل المعتزلة، وقد جر هذا التعميم على المعتزلة بلاءً عظيمًا، ولمس القاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥هـ)[2] خطورة هذا الموقف فذكر طرفًا من هذا التعميم بأسلوب فيه مرارة الإحساس بالظلم وعدم الإنصاف، إذ قال عند حديثه عن عذاب القبر ونعيمه: "وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء يحكي عن ضرار بن عمرو، وكان من

---

(١) نجد في بعض المؤلفات غير الكلامية ذكرًا طيبًا للمعتزلة، فقد قسم المقدسي صاحب كتاب (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) الفرق في عصره إلى أربعة ملقبة، وأربعة ممتدحة، وأربعة منكورة، وعند ذكر الممتدحة منها قال: "فأما الممتدحة فأهل السنة والجماعة، وأهل التوحيد والعدل، والمؤمنون وأصحاب الهدي"، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم مطبعة بريل ١٩٠٦ط ثانية ص٣٧.

(٢) يعتبر القاضي الممثل لآراء المعتزلة في شتى فروع المعرفة، فقد كان يعيش في فترة ظهور المعتزلة الثانية أيام البويهيين، وفيما يخص نقض الملل المخالفة فإن تراثه يمتاز عامة باعتماده على آراء شيوخه وكثرة نقله عنهم، ولذلك فهو يتيح الفرصة للتعرف على هؤلاء الشيوخ من أمثال الجاحظ، ومعمر، والجبائيين وغيرهم. يقول القاضي عن شيوخه: "إنا على كلامهم نحتذي، وعنهم نأخذ، ولم نأل فيما أوردناه في هذا الكتاب – يقصد (المغني) – نقلاً عن كلام الشيوخ خصوصًا من كلام أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله" المغني ٥٥/٢٠، ومن بين التراث الضخم الذي خلفه القاضي عبد الجبار لم يصلنا إلا القليل، وقد توفي القاضي بعد أن تجاوز التسعين من عمره سنة ٤١٥هـ؛ راجع ترجمته في:

- شرح العيون للحاكم الجشمي (توفي ٤٩٤هـ) على رأس الطبقة الحادية عشرة من المعتزلة ضمن كتاب (فضل الاعتزال) تحقيق فؤاد سيد، من ص٣٦٥ إلى ص٣٧١.
- طبقات المفسرين للداودي ٢٥٦/١، ٢٥٧.
- طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢١٩/٣، ٢٢٥ ط، مصر ١٩٠٦م.
- لسان الميزان لابن حجر ٣٨٦/٣، ٣٨٧.
- ميزان الاعتدال للذهبي ٥٣٣/٢.
- العبر في خبر من عبر للذهبي ٢٩/٣، ط الكويت ١٩٦١م.
- مقدمة شرح الأصول الخمسة د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٠٤٨هـ، ١٩٨٨م
- كتاب قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، د. عبد الكريم عثمان.
- القاضي عبد الجبار المعتزلي وفكره الإسلامي، د. عبد الستار الراوي.

أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الروندي يشنع علينا ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر، ولا يقرون به" [١].

ويفهم من كلام القاضي أن خصوم المعتزلة قد نهجوا منهج الترويج لتلك الاتهامات وتعميمها على علماء الفرقة كلها، وعلى الرغم مما بذله بعض خصومهم من تحري الحقيقة إلا أنهم وقعوا في هذا التعميم، لما صادفوه من آراء شاذة مفردة قال بها واحد من رجال المعتزلة على الفرقة كلها [٢].

ومن المسائل التي شنع خصوم المعتزلة عليهم فيها مسألة دلالة المعجزات الحسية على نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم –، فقد أشاعوا أن المعتزلة أبطلوا سائر معجزاته – صلى الله عليه وسلم – وقد تعرض القاضي لهذه المسألة فبيّن أن كلام من يقول هذا يدل على جهله بما عليه المعتزلة؛ وذلك لأن المعتزلة أثبتوا تلك المعجزات دالة على النبوة، ولكنهم لم يجوزوا الاعتماد عليها في مجادلة المخالفين؛ لأن الذي يستدل به على نبوته – صلى الله عليه وسلم – في مجادلة المخالفين ما نعرفه باضطرار دون ما يرجع إلى الإجماع أو تصديق المجمعين، "ولذلك نرى أن أبا علي وأبا هاشم جعلا ما وقع من معجزاته – صلى الله عليه وسلم – في جمع عظيم معلومًا باضطرار، وجعلوه في الاستدلال على نبوته – صلى الله عليه وسلم – والقرآن سواء"[٣]؛ إذن فلا نصيب من الصحة للقول بأن المعتزلة لم يعترفوا

---

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ص٧٣.

(٢) راجع نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية للدكتور عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩١هـ-١٩٧١م، ص٧.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء السادس عشر (إعجاز القرآن) تحقيق أمين الخولي، الشركة العربية للطباعة والنشر ١٩٦٠، ص١٥٢.

بمعجزات النبي – صلى الله عليه– لأنه فهم خاطئ لموقف المعتزلة من ذلك، أما السبب الثاني الذي أوقع الأشاعرة وغيرهم في أخطاء في الحكم على المعتزلة والحكاية عنهم أنهم أخذوا عن خصومهم ونسبوا إليهم، وهذا – إلى جانب مجافاته للمنهج العلمي الصحيح – فيه شيء غير قليل من الإجحاف وعدم الإنصاف.

وقد زعم ابن الروندي [1] إن أبا الهزيل العلاف (توفي ٢٣٥هـ) [2] "كان يرغم أن أهل الجنة مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير، وأنهم مضطرون إلى ما هم فيه من

---

(١) هو ابن الحسين أحمد بن يحيى بن الروندي توفى بين ٢٤٥-٢٥٠هـ، كان من المعتزلة فخرج عنهم وعن الإسلام، ووضع الكتب في الطعن في الإسلام والقرآن ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم ومال إلى الزندقة، وقد اهتم علماء المعتزلة بالرد عليه، ونقض كتبه. راجع ترجمته في:
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، فقد عده ضمن الطبقة الثامنة ص٢٩٩.
- لسان الميزان لابن حجر ٣٢٣/١.
- سير أعلام النبلاء للذهبي، المجلد التاسع، ترجمة رقم ١٢١٩٥
- البداية والنهاية لابن كثير، ٣٩٦/١، ١١٣/١١.
- وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٢٧/١.
- مروج الذهب للمسعودي ١٠٥/٤و ٣٤٠.
- ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة جمع وتحقيق وتقديم د. عبد الأمير الأعسم، ففيه دراسات وافية عن ابن الروندي.

(٢) على رأس الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة بحسب القاضي عبد الجبار، توفي في أول خلافة المتوكل (٢٣٥هـ) عن مائة سنة، وقد كف بصره في آخر عمره، راجع في ترجمته:
- فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٤ – ص٢٦٣ على رأس الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة.
- وفيات الأعيان، ٤٨٠/١.
- مروج الذهب، ٢٩٨/٢.
- تاريخ بغداد، ٣٦٦/٣.
- الأعلام، ٣٥٥/٧.
- أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة لعلي مصطفى الغرابي.

حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو سماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت، ولن يزالوا -عنده- هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذي هو آخر ما في قدرة الله، فإذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة من استحالة الأفعال منهم" (١)

وقد تابع ابن الروندي في حكاية هذا الكلام عن أبي الهزيل صاحب (الفرق بين الفرق) فقال:" الفضيحة الثانية من فضائح أبي الهزيل قوله بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم وأن أهل الجنة مضطرون إلى أكلهم وشربهم وجماعهم، وأن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم، وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول، والله- عز وجل- خالق أقوالهم وحركاتهم، وسائر ما يوصفون به"(٢). وقد تابع ابن الروندي في ذلك أيضا الإسفراييني (٣) والشهرستاني (٤).

وقد رد البغدادي على العلاف، وحاول أن يلزمه بما يبطل قوله؛ فإن المعتزلة يرون أن خالق الظلم ظالم، ولذلك ينفون القول بخلق الله لأكساب العباد، وكذلك يقولون: إن خالق الكذب كاذب، فلو سلم لهم هذا لكان السؤال الموجه لأبي الهذيل هو"إذا كنت تزعم أن الله خالق أفعال وأقوال أصحاب

---

(١) أبو الحسين الخياط، الانتصار، والرد على ابن الروندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، ١٩٥٧، ص١٨.

(٢) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث بالقاهرة، دون تاريخ، ص١٢٢، وراجع له أيضًا أصول الدين نشر دار الكتب العلمية بيروت ط ثالثة ١٤٠١هـ/١٩٨١م ص٢٣٨.

(٣) راجع: التبصر في الدين، تحقيق محمد زاهر الكوثري، مكتبة الخانجي بمصر، ١٩٥٥م، ص٦٠.

(٤) راجع: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، ١٤٠٦هـ: ١٩٨٦م، ١/٥١و، ٥٢.

الجنة والنار، وأنهم مضطرون إليها، فهل خلق الله قول أصحاب النار الكاذب ﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [1]؟ وبذلك وجب أن يكون كاذبًا، لأن الكاذب عندهم من خلق الكذب" [2] .

ولكن أبا الحسين الخياط (توفي ٣٠٠هـ) [3] وضح مذهب أبي الهذيل في ذلك بأن أبا الهذيل كان يرى أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار، والآخرة دار جزاء، وليست بدار عمل ولا دار أمر ونهي ومحنة ولا اختبار، فأهل الجنة يتنعمون فيها ويلذون، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم، وهم غير فاعلين له [4] . وأخذ الخياط في تفسير وجهة نظر العلاف في ذلك بإسهاب .

ونريد أن نثبت هنا ملاحظات ثلاث:

الأولى: أن الخياط لم يذكر أن أبا الهذيل كان يزعم أن الله خالق أفعال

---

(١) الأنعام ٢٣.

(٢) الفرق بين الفرق، ص١٢٨.

(٣) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط من أعيان معتزلة بغداد، وقد توفي بعد عام (٣٠٠هـ)، ومن أهم كتبه كتاب (الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد)، وقد اعتمدنا عليه في معرفة آراء بعض المعتزلة في بعض الملل، خاصة في الثنوية، وفي الدفاع عن بعض الطعون التي وجهت للمعتزلة عامة ولبعض أعلامهم خاصة، وقد عده القاضي ضمن الطبقة الثامنة. راجع في ترجمته:
- فضل الاعتزال للقاضي، ص٢٩٦و ص٢٩٧.
- الوافي بالوفيات للصفدي، ٢٦٤/٤.
- لسان الميزان لابن حجر، ٢٨/٤.
- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٤٧/١١.
- مقدمة تحقيقنا الجديد لكتاب (الانتصار) مع دراسة وافية عن الكتاب، طبع دار الهاني، القاهرة،٢٠١٠م.

(٤) الانتصار ص٥٦و ص٥٧.

وأقوال أهل النار، وربما يكون انفراد البغدادي بنسبة هذا الزعم لأبي الهذيل غير كاف لإثباته، وعليه فالاحتجاج على أبى الهذيل بالآية فيه نظر.

الثانية: يقال في نسبة مقولة (إن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم أفعالهم) ما قيل فيما سبق؛ فلم يثبت ذلك لا ابن الروندي ولا الخياط عن أبي الهذيل .

الثالثة: أدى هذا ببعض الباحثين إلى متابعة البغدادي في رأيه فحكموا بأن العلاف قدري الأولى جبري الآخرة (١)، وهو الحكم الذي لا يقبل إلا بإثبات هذه الأقوال والتحقق من أنها صدرت عنه فعلاً .

أما النظام (٢) فإن له في إثبات الخالق – جل شأنه – دليلاً في الحدوث، وهو أن قال: وجدت الحر مضادًا للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت أن لهما جامعًا جمعهما وقاهرًا قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وفيه دليلان على

---

(١) انظر: المعتزلة لزهدي جار الله، مطبعة مصر، القاهرة.١٣٦٦هـ-١٩٤٧م، ص١١٩.

(٢) أبو اسحاق إبراهيم بن سيار النظام تلميذ أبي الهذيل العلاف، وأستاذ أبي عثمان الجاحظ، توفي ما بين عامي (٢٢١هـ، ٢٣١هـ)، ولم يصلنا من مصنفاته شيء، وكل ما وصلنا من آرائه جاء من خلال أقوال تلاميذه أو خصومه. راجع في ترجمته:

- فضل الاعتزال للقاضي، فقد عده ضمن الطبقة السادسة، ص٢٦٤و ص٢٦٥.
- تاريخ بغداد، ٩٧/٦.
- لسان الميزان، ٦٨/١.
- الانتصار، ص١٥و ص٣٣٩.
- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده.
- المنية والأمل لابن المرتضي، ٢٨ – ٣٠.
- الأعلام للزركلي، ٣٦/١.

حدثه وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه، وهما دليلان على أن محـدثًا أحدثـه، ومخترعًا اخترعه لا يشبهه، لأن حكم ما أشبهه حكمه فـي دلالتـه علـى الحدوث، وهذا هو الله رب العالمين. وخلاصة دليل الحدوث هـذا ذكـره الخياط بقوله: "إنما أراد إبراهيم النظام أن تصريف هـذه الأشياء، ونفـوذ التدبير فيها، وصرفها عما في طبعها يدل على ضعفها، وضعفها دال علـى حدثها،وحدثها يوجب أن لها محدثًا أحدثها، إذ كان محالاً أن يكون محدَث لا محدِث له" (١) .

ولكن بعض خصوم المعتزلة زعم أن النظام قد أحال أن يقدر الله علـى أن يخترع الحر مبرِدًا والبرد مسخنًا، وهذا فهم خاطئ لمذهب النظام، وقـد شنع هؤلاء على النظام بهذه الشنعة عن سوء فهم أحيانًا، وعن سوء قصـد أحيانًا أخرى (٢) .

ومما شنع ابن الرَوندي به على المعتزلة زعمه أن بشـر بـن غيـاث المريسي (توفي ٢١٩هـ) (٣) كان يرى أن الإنسان يقدر على فعـل الألـوان والطعوم والأراييح والحر والبرد واليبس والبلة واللين والخشـونة، وجميـع هيئات الأجسام، وقد تابعه في هذا الزعم صاحب الفـرق بـين الفـرق (٤)

---

(١) الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد للخياط، ص٤١.

(٢) راجع الفرق بين الفرق للبغدادي، ص١٣٤.

(٣) بشر بن غياث المريسي العدوي، فقيه شافعي، متكلم، من المعتزليـة تـوفى (سـنة ٢١٩هـ) راجع في ترجمته:
- الانتصار، ١٣٥.
- مروج الذهب، ٧/١١٤.
- ميزان الاعتدال، ١/١٥٠.
- وفيات الأعيان، ١/١٢٧.

(٤) ص١٥٧.

وصاحب الملل والنحل [1] . وهذا وهم من هؤلاء لأن بشرًا فرق بين وقوع هيئات الأجسام بفعل فاعل، وبين وقوعها بسبب من قبل فاعل، فوقوعها بفعل فاعل كأن تقع من الله مباشرة، والثاني كأن تقع بسبب من قبل العبد، غير أن فاعلها على الحقيقة ليس هو العبد، وإنما هو الله، ومن هذا يتبين أن بشرًا لم يثبت للعبد قدرة على فعل هيئات الأجسام وغيرها على الحقيقة، وإنما نسبها إليه مجازًا؛ لأنها وقعت بسبب من قبله [2] .

أما أبو موسى المردار (متوفى ٢٢٦هـ)[3] فقد ذكر ابن الروندي، ونقل عنه البغدادي أنه كان يقول:"إن الله قادر على أن يظلم ويكذب، ولو فعل مقدوره من الظلم والكذب لكان إلها ظالما". وقد رد أبو الحسين الخياط بأن أبا موسى وصف الله بالقدرة على العدل وعلى خلافه، وعلى الظلم وعلى خلافه، لأن هذه هي حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على ضده وتركه، وكان إذا قيل له: فلو وفعل كل ما يقدر عليه من الظلم كيف تكون صفته؟ فكان يقول: هذا فيما بيننا يقبح أن يذكر به الرجل الصالح منا، فالله تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك، وهو أنه يقبح أن يقال: لو

---

(١) ١/٦٤.

(٢) انظر الانتصار للخياط، ص٥٢.

(٣) أبو موسى عيسى بن صبيح، ضمن الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، ومن أبي موسى انتشر الاعتزال ببغداد، ويعرف براهب المعتزلة لعبادته، ولم يصلنا من مصنفاته شيء، توفي أبو موسى (٢٢٦هـ)، انظر في ترجمته:

- فضل الاعتزال للقاضي، ص٢٧٧و ص٢٧٨.
- المنية والأمل لابن المرتضى، ص٣٩.
- الانتصار، ١٣٣.
- لسان الميزان، ٤/٣٩٨.
- الأنساب للسمعاني، ٥٢١.

سرق الحسن البصري لكان فاسقا، ولو زنى ابن سيرين لكان رجل سوء، وإن كانت الحقيقة كذلك، ولكن ليس هذا من أخلاق المسلمين أن يقولوه في صاحبهم، فالله أولى بالذكر الجميل جل ثناؤه وتباركت أسماؤه [١].

وأكتفي بإيراد هذه النماذج التي إن دلت على شيء إنما تدل على أن تشويه صورة المعتزلة في أذهان الخاصة والعامة من المسلمين إنما كان سببه روح الجدال التي استحكمت بين المتكلمين، وقد دفعت هذه الروح خصوم المعتزلة إلى الأخذ عمن لا يعدونهم مسلمين من أمثال ابن الروندي، ثم ينسبون ذلك للمعتزلة. وقد أغفل البغدادي كثيرا من ردود الخياط على مزاعم ابن الروندي التي نسبها لأعلام المعتزلة، ولو انتهج المنهج العلمي السديد لردد تلك الردود، وذكر دفاعه عنهم كما ذكر مطاعنه عليهم.

أردنا أن نثبت هذا لا لكي ندافع عن المعتزلة لأنهم موضوع هذا الكتاب وفرسانه، ولكن لكي نبين نقطة منهجية مهمة، وهي أن ضياع تراث المعتزلة أنفسهم قد لعب دورا كبيرا في رسوخ تلك الصورة المشوهة في الأذهان. ولما اكتشفت بعض مؤلفاتهم في أول النصف الثاني من القرن الهجري الماضي(الرابع عشر) كان علينا أن نصحح تلك النظرة الجائرة لهم، وأن نبذل- بدافع الأمانة العلمية[*]- كل ما في وسعنا لإبراز الصورة الحقيقية اللائقة بهؤلاء النفر من علماء المسلمين الذين درسوا المنقول، ووقفوا على المعقول، وسخروا ذلك كله لخدمة الإسلام وقضايا المسلمين.

---

(١) انظر: الانتصار، ص٥٣ و ص٥٤.

(*) هذا هو الدافع الحقيقي الذي يقف وراء كل دراساتنا عن المعتزلة، وغيرهم من الفرق الأخرى، أما معتقدنا الذي نرجو أن نلقى الله عليه فهو ما عليه أهل السنة والجماعة وسلف الأمة، سواء وافق بعض ما قالت به المعتزلة وغيرها من الفرق أم خالفه (المؤلف).

وكان كتابي هذا خطوة علي هذا الطريق الذي نحاول فيه استثمار تلك الجهود المضنية التي بذلها علماء المعتزلة في خدمة قضايا الإسلام في مواجهة العقائد والملل الأخرى، فإذا كانت صورة المعتزلة غير ناصعة في أذهان الكثيرين فإن وجود مثل هذه الصورة لا يكفي لإصدار حكم بدفن ثروة فكرية هائلة هي من تراثنا ومكوناتنا الشخصية شئنا أم أبينا. ولا يكفي ذلك لأن نغمط حق طائفة نشيطة واعية من مفكري الإسلام وقفت بثبات وقوة أمام تيارات مختلفة كالثنوية التي هبت رياحها من فارس، وعقيدة التثليث، والدهرية، وأصحاب الطبائع، واليهود، وغيرهم من أرباب الملل المختلفة [١].

لقد وقف وراء عداء بعض المسلمين للمعتزلة عوامل كثيرة، منها تلك الحملة الشديدة التي حملها المعتزلة على الفقهاء والمحدثين، والتي لم يسلم منها أحد منهم، فكرههم الناس، وصاحب ذكرهم البلاء والمحن، ولكن من الخطأ الفادح أن ينسينا هذا كله دفاع المعتزلة عن الإسلام، وبلاءهم فيه، وتصديهم للزنادقة، وأهل الأهواء، ومن الجور أن تنسى هذا كله، ولا نذكر لهم إلا إغراءهم الخلفاء بامتحان كل إمام تقي ومحدث مشهور [٢].

ومن هذه العوامل التعصب المذهبي الذي كان للأشاعرة فيه دور بارز- كما رأينا- وكان على رأسهم أبو الحسن الأشعري نفسه(توفي ٣٣٠هـ) الذي كان في أول أمره معتزليًا فانشق عليهم، وقد خلف لنا جملة من الاتهامات التي وجهها للمعتزلة نقصها جميعا الحيدة والموضوعية، ونسوق على ذلك نماذج:

---

(١) مقدمة كتاب القاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة) للدكتور عبد الكريم عثمان، ص٤٣.

(٢) راجع تاريخ المذاهب الإسلامية للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، دون تاريخ، ص١٣٧و ص١٦٠.

اتهم الأشعري كثيرا من المعتزلة بأنهم مقلدون غير مدققين ولا ناظرين في أقوال أسلافهم، وهذه- فيما يرى- آفة من آفاتهم. يقول في مقدمة كتاب الإبانة:"أما بعد فإن كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم، ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا، ولا أوضح به برهانا"(١).

والسؤال الآن: هل يصدق هذا الزعم على المعتزلة الذين عرفوا بالنظر والفحص والتدقيق؟ إن منهجهم الذي ارتضوه للبحث هو عرض كل ما يراد بحثه على العقل، فما أقره العقل قبلوه، وما مجه العقل رفضوه، فما علاقة ذلك بالتقليد؟ ومهما قيل عن المعتزلة من مآخذ، فإن رميهم بالتقليد أمر مستبعد، وربما شفع لعبارة الأشعري قوله: "فإن كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة"، ولكنه – مع ذلك- يلصق التهمة بمذهبهم.

إن ذم التقليد والمقلدين من السمات التي اتسمت بها مدرسة الاعتزال وقد نفى المعتزلة أن يكون التقليد طريقا للعلم، فوضع أبو الحسين البصري(٢)

---

(١) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، نشر إدارة الطباعة المنيرية بمصر، ط أولى، ١٣٤٨هـ، ص٧، وراجع تاريخ المذاهب الإسلامية للإمام محمد أبو زهرة، ص١٦١.

(٢) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المتكلم البصري المعتزلي من تلاميذ القاضي عبد الجبار، عده الحاكم الجشمي ضمن القضاة من الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة، وتوفى أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ)، ومن مصنفاته كتاب (المعتمد في أصول الفقه) وهو كتاب في أصول الفقه على مذهب المعتزلة، وقد اعتمدت عليه في معرفة آراء المعتزلة في القضايا الأصولية التي عرضت لها كالنسخ والقياس وغيرهما، وفي معرفة بعض ردود المعتزلة على اليهود فيما يخص جواز النسخ، وقد طبع هذا الكتاب في مجلدين كبيرين في دمشق (سنة ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م) بتحقيق محمد حميد الله.

راجع في ترجمة أبي الحسين البصري:
- شرح العيون للحاكم الجشمي، ص٣٨٧.
- تاريخ بغداد، ٣/١٠٠.
- لسان الميزان، ٥/٢٨٩.
- وفيات الاعيان، ١/٤٨٢.
- ميزان الاعتدال، ٣/١٠٦.

فصلاً أسماه (في أنه ليس للعامي أن يقلد في أصول الدين)[1] ضمن كتاب (المعتمد)، وكان لهم على تلك القضية ملاحظات نجملها فيما يلي:

١- أن التقليد لا يصح أن يكون طريقا للعلم، لأن العلم يعرف بالدليل والبينة.

٢- أن القول بالتقليد يؤدي إلى إنكار المبادئ العقلية.

٣- أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد، وهل هو جهل قبيح أو لا؟

٤- أن التقليد آفة العقائد، وقد قلب المعتزلة التقليد على كل الوجوه الممكنة، وأثبتوا خطأ المقلد على كل وجه، وذلك لأن القاعدة أن تعرف الحق فتعرف أهله [٢]

وسوف نتبين كيف ركز المعتزلة في جدلهم مع المخالفين من أهل الملل الأخرى على إظهار آفة التقليد في عقائدهم، وطعنهم في كل أصولهم وفروعهم، لأنها مأخوذة من طريق التقليد، فهل يصح مع ذلك كله أن يصدق اتهام الأشعري للمعتزلة عليهم؟ وقد بلغ اتهامه لهم حدته عندما شبههم في عقيدتهم في حرية الإدارة الإنسانية بالمجوس، وقال: "وأثبتوا وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر نظيرا لقول المجوس الذين يثبتون خالقين أحدهما يخلق الخير والآخر يخلق الشر"[٣].

---

(١) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، ٢/٩٤١، تحقيق محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن ضيف، دمشق ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٢٦و ص٣٦، ورسالة المختصر في أصول الدين للقاضي، ضمن رسائل العدل والتوحيد جمع وتحقيق د. محمد عمارة دار الشروق ط أولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م١/٢٠٠، ونظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية د. عبد الكريم عثمان، ص٥٤.

(٣) الإبانة للأشعري، ص٧، وقارن: أصول الدين للبغدادي، ص٤٨

وسوف نتبين الفرق بين قول المعتزلة وبين مذهب الثنوية في ذلك، ونتضح لنا المغالطة التي تنطوي عليها مقولة الأشعري عندما نعرض لهذه القضية في دراستنا لموقف المعتزلة من الثنوية بفرقها المختلفة إن شاء الله تعالى.

وقد حكم الأشعري على من قال بخلق القرآن بالكفر عندما قال:" ونقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال بخلق القرآن كان كافرًا به"[(١)]. فهل يصح هذا الحكم عليهم، فيكون المعتزلة كفرة؟

إن المعتزلة يرون أن القرآن لا يمكن أن يكون كلام الله على معنى أنه صفة من صفاته، ويبنون على ذلك أنه لو كان كذلك لكان هو وذاته وبقية صفاته شيئًا واحدًا، والكل يرى أن في القرآن أمرًا ونهيًا، وخبرًا واستخبارًا ووعدًا ووعيدًا، فهذه حقائق مختلفة وخصائص متباينة، ومن المحال أن يكون الواحد متنوعًا إلى خواص مختلفة، وهذه الخواص قد تتضاد كالذي بين الأمر والنهي [(٢)] .

ولست في مقام الدفاع عن عقيدتهم في خلق القرآن أو غيره من العقائد، إنما أردت فقط أن أبين أنهم مجتهدون في فهم دينهم، لا يجوز لأحد أن يكفرهم بحال، وعليه فقد يصح النظر إلى أحكام الأشعري على المعتزلة نظرة تنصفهم [(٣)] .

---

(١) الإبانة، ص٣٠.

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٥٢٧ وص٥٦٣.

(٣) راجع تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي، مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، ١٩٨٦م من ص ٩٨: ص ١٦٠ مبحث بعنوان (حظر الأئمة المحققين رمي فرق المسلمين بالكفر والفسق).

ولئن تابع الأشعري كثير من تلاميذه في هذا المنهج المضاد لما هو معتزلي، حتى جعل ذلك بعضهم يغض من قيمة الأعمال النافعة التي خلفها علماء المعتزلة، كما فعل ابن قتيبة مع رسالة الجاحظ في الرد على النصارى كما سنرى، فلابد من تصحيح هذا المسار، ووضع المعتزلة في مكانتهم بنبذ كل الخلافات الكلامية العقيمة التي أضرت بالمسلمين أكثر مما نفعتهم، ثم توظيف ما تركوه من تراث، بحيث يستفاد منه في الذود عن الإسلام، وإثبات نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – وإعجاز القرآن، ثم في الرد على المخالفين من أهل الملل الأخرى، فنكون بذلك قد قدمنا للعلم خدمة على قدر ما وسعنا من جهد .

وإن كان كتابي هذا يرجى منه أن يبلور الآراء الناقدة للأديان الأخرى من تراث المعتزلة ويجمعها من المصادر المختلفة، فإنه يؤكد أن القيمة الفكرية الحقيقية للمعتزلة تكمن في الدفاع عن الإسلام ضد كل مخالف طعان؛ إلا أنني لا أزعم أنني أستطيع أن أوفي المعتزلة حقهم في هذا المضمار، لأن كثيرًا من الكتابات التي وضعوها في هذا العلم – علم مقارنة الأديان ونقد الملل – قد ضاعت ولم تصلنا، فإذا ظهر شيء من هذه الكتب القيمة التي أثرت الحياة الفكرية، وأثرت في دارسي الأديان حتى اليوم، كان ذلك أدعى للبحث، وأدفع لبلورة الجهد والمنهج الذي يعد الثمرة من تلك الجهود التي بذلوها على مدى قرون عدة.

ولقد حددت الفترة التاريخية التي تقع فيها الدراسة منذ ظهور المعتزلة وحتى نهاية القرن الخامس الهجري، وذلك لأن هذه الفترة هي فترة القوة والنضوج وارتفاع الشأن للمعتزلة، وقد برز فيها المعتزلة عقليا فكريا،

ونبغ فيها أعلام الاعتزال النابهون الذين قامت على اكتافهم دعائم هذه المدرسة، وشهدت هذه الفترة السيطرة السياسية الرسمية للمعتزلة مرتين، الأولى أيام المأمون والمعتصم والواثق، وهذه هي المرة التي غيرت مسيرة المعتزلة من مجرد جملة أفكار تردد هنا وهناك إلى اتجاه عقدي كامل يؤمن به الخليفة ويحمل الناس عليه، والثانية في القرن الرابع، حيث لاذ المعتزلة بالصاحب بن عباد وزير آل بويه(توفي ٣٨٥هـ)[١]، واستطاعوا- عن طريقه- أن يثبتوا أنفسهم بعد أن تدهورت حالهم وكاد يأفل نجمهم. وقد ظل تأثير المعتزلة الذين نبغوا في هذه الفترة ممتدا، فلمع في القرن الخامس طائفة من العلماء الذين مثلوا فكر المعتزلة ودافعوا عنه، وكانوا جميعا من أصحاب وتلاميذ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني(المتوفى ٤١٥هـ)[٢]

---

(١) هو أبو القاسم إسماعيل بن عباد الطالقاني الأصفهاني الوزير الملقب بالصاحب، وكان وزيرا لبني بويه يذهب مذهب الاعتزال في الأصول إلى جانب ميوله للتشيع، وقد توفي (٣٨٥هـ)، وقد ذكره الحاكم الجشمي في الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة. راجع في ترجمته:

- شرح عيون المسائل للحاكم الجشمي، ضمن كتاب فضل الاعتزال، ص٣٨١.
- معجم الأدباء، ٦/١٦٨.
- أمراء البيان لمحمد كرد على، فله ترجمة كبيرة فيه.

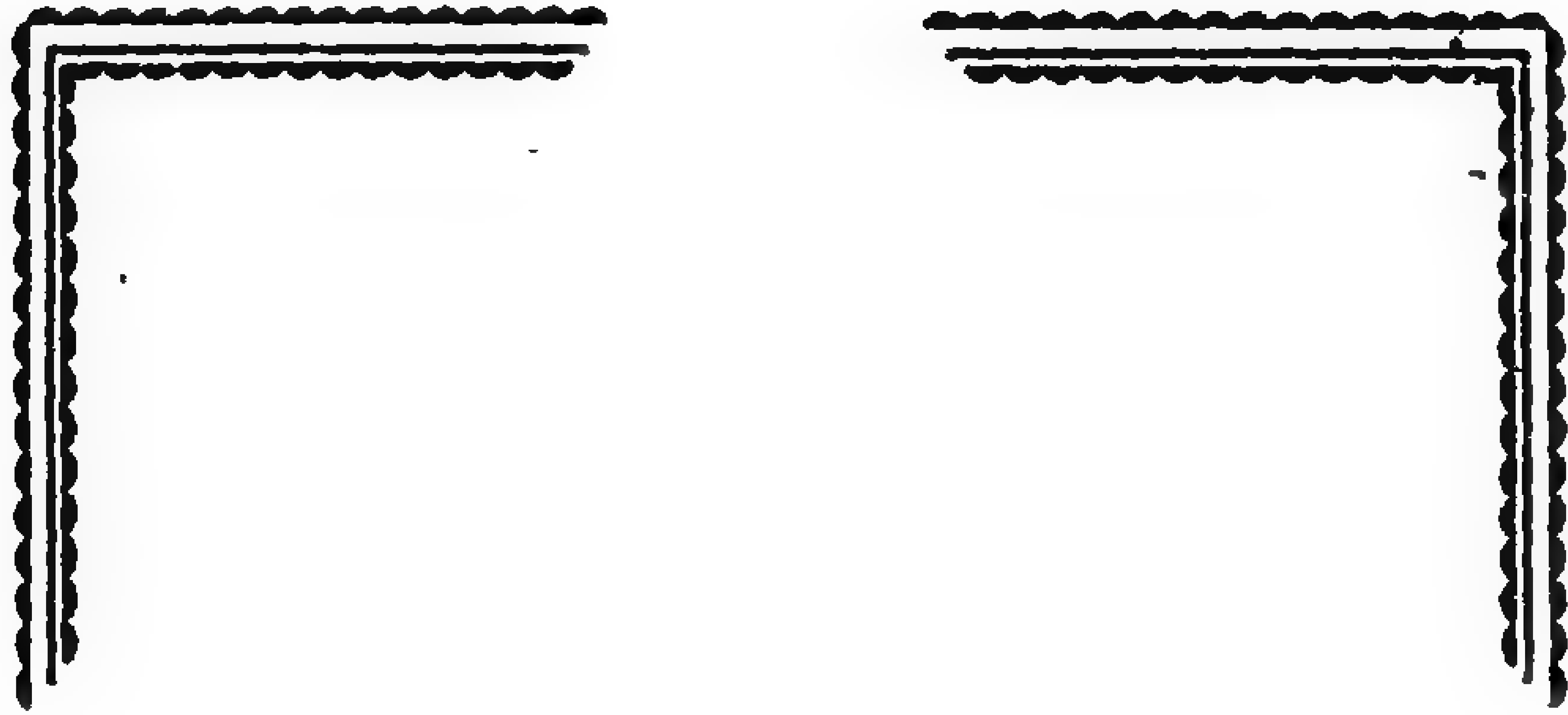
(٢) من أمثال:

- ابن متويه صاحب (التذكرة في لطيف الكلام) متوفى ٤٩٦هـ.
- أبو رشيد النيسابوري صاحب (في التوحيد. ديوان الأصول) متوفى ٤٣٣هـ.
- أبو الحسين البصري صاحب (المعتمد في أصول الفقه) متوفى ٤٣٦هـ.
- أحمد بن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني (مانكديم أرشيشديو) متوفي ٤٢٥هـ الذي علق على كتاب (شرح الأصول الخمسة) للقاضي، وقد اعتمد د. عبد الكريم عثمان على النسخة التي علق عليها في تحقيق كتاب شرح الأصول ونشره.

وبعد هذا التاريخ زالت آخر قلعة من قلاع المعتزلة، ولم يعد لهم نتاج علمي يعتد به حيث قام أهل السنة فتبوأوا المكانة الكبيرة التي كانوا يحتلونها [1].



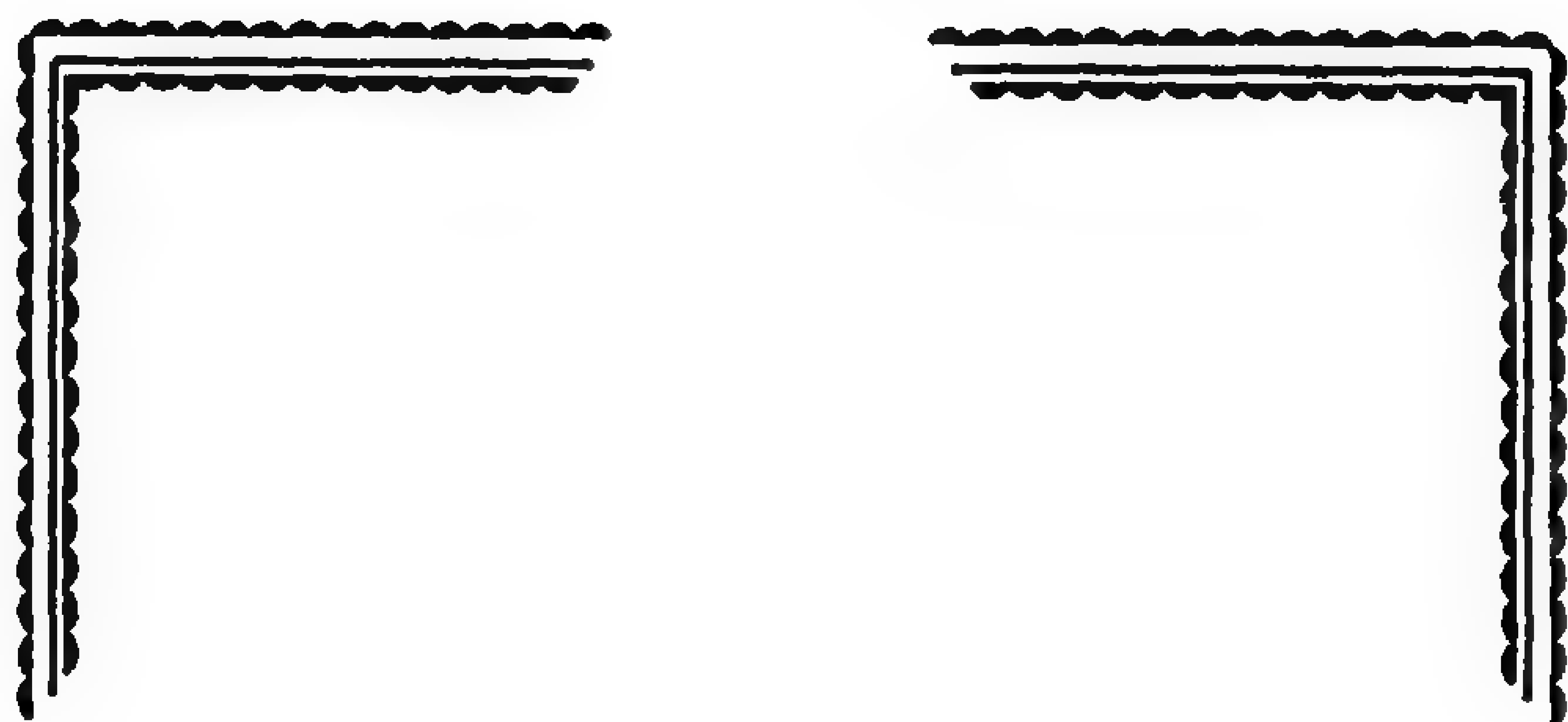
(١) انظر (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) للرازي، تحقيق د. على سامي النشار، ص٤٥. وانظر (المعتزلة) د. أحمد محمود صبحي باب (دور النهاية) من ص ٢٩٧ – ص٣٦٠.



الباب الأول

مدخل لدراسة المعتزلة للأديان





الفصل الأول

المعتزلة والأديان



(أ) مدى ثقافة المعتزلة في الأديان:

كان واصل بن عطاء(توفي حوالي١٣٠هـ) [١] يلازم مجلس الحسن البصري (توفى ١١٠هـ)، ويظنون به الخرس من طول صمته، فمر ذات يوم بعمرو بن عبيد(توفى ١٤٤هـ) [٢]، فأقبل عليه بعض منتقدي واصل، فقال: "هذا الذي تعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة، وما رقة الخوارج، وكلام الزنادقة، والدهرية، والمرجئة، وسائر المخالفين والرد عليهم منه" [٣].

---

(١) أبو حذيفة ويعرف بالغزال، وهو رأس المعتزلة، ولد بالمدينة عام ٨٠هـ وتوفي حوالي عام ١٣٠هـ، ذكره القاضي في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة، ولم يصلنا من مصنفاته شيء. راجع في ترجمته ما يلي:

- فضل الاعتزال، ص٢٣٤ - ص٢٤١.
- معجم الأعيان، ٢٤٦/١٩.
- لسان الميزان، ٢١٤/٦.
- طبقات المفسرين، ص٢١١.
- وفيات الأعيان، ١٧٠/٢.

(٢) أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب من البصرة، وكان صديقًا لواصل، ومن مؤسسي مذهب المعتزلة، ذكره القاضي في الطبقة الرابعة نفس طبقة واصل، توفي عمرو سنة ١٤٤هـ ولم يصلنا من مؤلفاته شيء. راجع في ترجمته:

- فضل الاعتزال، ص٢٤٢ - ص٢٥٠.
- المنية والأمل، ص٢٢.
- ميزان الاعتدال، ٢٩٤/٢ و ٨٠٢/٣.
- مروج الذهب ١٠٥/٤.

(٣) القاضي عبد اللجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر ١٣٩٣هـ - ١٩٧٤م، ص٢٣٤، وقارن المنية والأمل لابن المرتضي، تصحيح توما أرنلد، دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن، ١٣٣٦هـ، ص١٨.

من مقولة عمرو بن عبيد نستطيع أن نتبين مدى ثقافة واصل بن عطاء وسعة علمه ووقوفه على مقالات المخالفين من أهل الملل والنحل، ولم يكن هذا هو حال واصل بن عطاء منشئ مدرسة المعتزلة وأستاذهم الأول وحده، بل لقد سايروه جمعيا في هذا، واجتهدوا في تحصيل تلك المقالات ومعرفة مذاهب الفرق المختلفة داخل كل ملة، وما ذلك إلا ليتمكنوا من الرد عليهم- كما يفهم من كلام ابن عبيد- وكان اطلاعهم علي مذاهب المخالفين ومقالات أصحاب الملل من الأسلحة التي تسلحوا بها في خوضهم تلك المعارك التي أشرنا إليها فيما سبق، والتي أسفرت- في كثير من الأحيان- عن معرفة المخالف للحق وأتباعه له بترك ما هو عليه، ودخوله الإسلام.

وكان علماء المعتزلة ممن لا يكتفون بالقليل من العلم ولا الظاهر من القول، بل كانوا في اجتهادهم أحرص ما يكونون على تعميق علمهم بتلك الديانات، وتدعيم ذلك بما يمكنهم من محفوظات، وليس أدل على ذلك مما يروى عن النظام "أنه كان لا يكتب ولا يقرأ [1]، وقد

---

(١) انظر في قضية أمية النظام:

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، تحقيق فؤاد سيد، ص٢٦٤.
- طبقات المعتزلة برواية ابن المرتضى، تحقيق د. علي سامي النشار، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢، ص٦١.
- المنية والأمل لابن المرتضى، ص٢٩.
- لسان الميزان لابن حجر، ٦٧/١، مؤسسة الأعلى للمطبوعات – بيروت ١٣٩٣هـ- ١٩٧١م.
- إبراهيم بن سيار، النظام د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م ص٦٣، وقد خلص الدكتور أبو ريدة بقوله: "ولا يستطيع الباحث إقرار هذا الخبر كما لا يستطيع إنكاره، ولكن فيه من العجب أن يكون النظام قد حفظ ما حفظ وألف كتبه الكثيرة في تدوين آرائه والرد على المخالفين، وهو أمي لا يخط حرفًا ولا يقرأه" السابق ص٦٣.

حفظ القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها"[1] وعلى ما في هذه الرواية من مبالغة فإنها إنما تدل على افتخار المعتزلة بسعة ثقافتهم في العلم بكتب المخالفين ومقالاتهم، وتدل كذلك على أنه كان للنظام اهتمام خاص بالكتب المقدسة وتفسيرها.

والحق أن مجموع ما وصلنا من آراء النظام في مختلف فروع العلم ومن مجادلات وخصومات مما نقلته لنا كتب تلاميذه كالجاحظ وغيره من أتباعه، ونقلته لنا كتب خصومه أحيانًا؛ يدل هذا المجموع على أن النظام قد وقف على جميع التيارات الفكرية في عصره[2]، وقد ساعد النظام على هذا نشأته في بيئة تتنازعها ثقافات مختلفة وتيارات فكرية وعقائدية متنوعة؛ فلقد كانت (بلخ) التي نشأ فيها النظام تضم من أهل الديانات الأخرى نصارى ومجوسًا ومانوية وزرادشتية إلى جانب كثير من الثقافات اليونانية والهندية والبوذية[3] .

وقد كان المعتزلة أنفسهم يرون أن الباحث إن لم يتحصن بكثير من المعارف والعلوم لا يصح له أن يتصدى للبحث في شيء ولا النظر فيه، لأنه في هذه الحالة يضر أكثر مما ينفع [4]، فكما يقول

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى، ص٢٩.

(٢) إبراهيم بن سيار النظام للدكتور أبو ريدة،ص١١.

(٣) السابق ص١٢.

(٤) يقول الجاحظ في هذا المعنى: "ومن البلاء أن كل إنسان من المسلمين يرى أنه متكلم، وأنه ليس أحد أحق بمحاجة الملحدين من أحد" (المختار في الرد على النصارى)، تحقيق د. محمد الشرقاوي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ١٤٠٥هـ ص٩٢.

الجاحظ [1] "لا يكون المتكلم جامعًا لأقطار الكلام متمكنًا في الصناعة يصلح للرياسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن ما يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعها"[2]، فلابد من تحصيل علم الفلسفة والتعمق في فهمها، والوقوف على أسرارها، هذا إلى جانب العلوم الدينية كلها، وبغير هذا وذاك لا يصح للمرء أن يتعرض للبحث العلمي، وقد كان للمعتزلة مع الفلسفة شأن كما سنبين إن شاء الله تعالى .

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ضمن الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وكان من تلاميذ النظام، وقد توفي الجاحظ (٢٥٥هـ)، وله مصنفات عديدة اعتمدنا في بحثنا منها على ما يلي:

- رسالة المختار في الرد على النصارى، وهي رسالة موجزة، وتعد من أقدم المصنفات الإسلامية التي وصلتنا في الرد على النصارى، وكان الدافع لتأليفها دافعًا جدليًا ذكره في أولها (ص٧٣)، وقد وصلت هذه الرسالة ناقصة، ولم ينقل عبيد الله بن حسان صاحب الاختيارات الذي لم نعرف عنه غير اسمه كل كتاب الجاحظ، واكتفى بهذه الفصول منه، لأنه لا يمكن أن يغفل الجاحظ – رغم أسلوبه المعروف بالاستطراد – مسائل مهمة في النصرانية مثل إلاهية مريم، وكذلك فإنه لم يرد في الرسالة ما وعد الجاحظ في أولها بإيراده بها (ص ٧٦). وقد حقق هذه الرسالة د. محمد عبد الله الشرقاوي ونشرتها دار الصحوة سنة ١٩٠٥هـ.
- رسالة حجج النبوة، وهي رسالة صغيرة اختارها عبيد الله بن حسان أيضًا، ونشرت ضمن رسائل الجاحظ على هامش الكامل للمبرد، وهذه الرسالة تضمنت الحديث عن الآيات الدالة على نبوته – صلى الله عليه وسلم – وعرضت في جانب منها إلى قضية النصرانية وانقطاع سندها، وأسباب تحريفها.
- المعلومات التي وردت بشأن القضايا المطروحة في مؤلفات الجاحظ الأخرى كالحيوان، والبيان، والتبيين، ورسالة الهجاء، وغير ذلك.

(٢) الحيوان للجاحظ تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى بابي الحلبي بمصر، ط أولى، ١٣٥٦هـ، ٤/١٣٤ و ١٣٥.

والذي أردنا توضيحه هنا أن المعتزلة لم يقتصروا في تثقيف أنفسهم على ما هو متاح لهم بوصفهم مسلمين فحسب من علوم القرآن والسنة وغيرهما من فروع العلوم الإسلامية، بل اجتهدوا في تحصيل ما يمكن تحصيله من فلسفة ومقالات المخالفين، ليقفوا على أرض صلبة، وقاعدة متينة يمكنهم منها مواجهة الخصوم .

وكان اهتمام المعتزلة بالثقافة الإسلامية بالغًا، وكانوا يفتخرون دائمًا بأنهم فرقة جمعت بين المعقول والمنقول، يقول الخياط عن واحد من أعلام المعتزلة، وهو أبو مجالد [1] الذي عاش في النصف الأخير من القرن الثالث: "ما ظنك برجل جمع العلم بالحديث والفقه والكلام وتفسير القرآن مع حسن بيان، وفصاحة لسان، وإظهار للحق، والدعاء إليه، والقصص به أيام حياته، والصبر على الأذى في الله، حتى لحق به رحمه الله"[2] .

فعلى الرغم من أن أبا مجالد ليس من المتقدمين في المعتزلة إلا أنه أتقن تلك العلوم كلها، وهذا يدلنا على مدى اهتمام المعتزلة على ثقافتهم واختلاف مقامهم في العلم بتحصيل المعرفة والتزود بالعلوم الإسلامية المختلفة.

وأيضًا لم يفتهم أن يهتموا بالتعمق في اللغة العربية والترقي فيها، فإن

---

(١) هو أحمد بن الحسين البغدادي من أصحاب الجعفرين ومن أصحاب أبي موسى المردار، وعنه أخذ أبو الحسين الخياط، ذكره ابن المرتضى في أول الطبقة الثامنة، وكذلك القاضي في فضل الاعتزال، توفي سنة (٣٢٦هـ)، وعرف عنه حفظه للحديث والفقه، ولم يصلنا شيء له. راجع في ترجمته:

- فضل الاعتزال للقاضي، ص٢٩٦.
- المنية والأمل لابن المرتضى، ص٤٨ و ص٤٩.
- الانتصار للخياط، ص١٣٧.

(٢) هو احمد بن الحسين البغدادي من علماء القرن الثالث، ذكره ابن المرتضى في اول الطبقة الثامنة، ص٤٨، ٤٩.

القارئ لكتب المعتزلة يلمس بوضوح جزالة اللفظ وقوة العبارة وسعة الثقافة اللغوية وغزارتها. وللتدليل على هذا يكفي أن نلقي نظرة على كتاب (الأزمنة) [1] لقطرب المعتزلي (ت:٢٠٦هـ) الذي كان يعلم المأمون [2]، لنتبين مدى سعة ثقافته، فلقد عد – مثلاً – للسماء سبعة أسماء، وللشمس عشرة، ومثلها للقمر مستشهدًا على كل اسم يأتي به بأبيات من الشعر العربي الجاهلي والإسلامي مع ترجمة كاملة لكل شاعر يذكر له شعرًا [3].

ويمكن للباحث أن يستنبط من بعض النصوص التي كتبها علماء المعتزلة تمكنهم من معرفة مقالات أهل الملل وأصل كل مقالة وفرق كل ملة، يقول القاسم الرسي (توفي ٢٤٦هـ) [4] عن ماني "ابتدع من القول زورًا

---

(١) كتاب (الأزمنة) لقطرب منشور في مجلة المجمع العلمي بدمشق، المجلد الثاني، ص٣٣ وما بعدها.

(٢) هو أبو علي محمد بن المستنير البصري المعروف بقطرب (راجع ترجمته في الفهرست لابن النديم ص٥٢)

(٣) راجع كتاب الأزمنة، ص٣٥ و ص٣٦ و ص٣٧.

(٤) الإمام ترجمان الدين القاسم بن إبراهيم الحسني الرسي متكلم وفقيه ومن أئمة الزيدية الثوار، وهو إمام من أئمة الفرق الزيدية اشتهرت بالقاسمية نسبة إليه، وكان مثل كل الزيدية يرى رأي المعتزلة في الأصول الخمسة التي تكون نظرية المعتزلة، ولذلك كان تراثهم تراثًا اعتزاليًا، له مؤلفات ورسائل عديدة أغلبها مخطوط حتى الآن، ولم ينشر منها إلا القليل، وقد اعتمدنا في بحثنا هذا من مؤلفات القاسم على ما يلي:

- رسالة (الرد على النصارى) وتعد هذه الرسالة أقدم ما وصلنا من تراث المعتزلة في الرد على النصارى إذا اعتبرنا سنوات الوفاة فالقاسم متوفي ٢٤٦هـ أي أنه سابق على الجاحظ المتوفي ٢٥٥هـ الذي اعتبر بعض الباحثين رسالته المختار في الرد على النصارى أقدم مصنف في الفكر الإسلامي في الرد على النصارى (انظر د. الشرقاوي مقدمة الرسالة، ص٢٥)، وهذه الرسالة منها نسخة خطية بالمكتبة المتوكلية بالجامع الكبير بصنعاء اليمن تحت رقم ١٦٧ (علم الكلام) وقام بنشرها المستشرق

لم يسبقه إليه سابق من الأولين، ولم يقل به قبله قط أحد من قدماء الخالين، مع افتراق مللهم ومختلف سبلهم فزعم أن الأشياء كلها شيئان) [1] مما يدل على أنه اطلع على مقالات أهل الملل المختلفة ومعرفته بها، وتفحصه لأصل كل ملة، وهل هي مأخوذة من غيرها أم مبتدأة؟ وهل هي ذات أصل سماوي أم من وضع البشر؟.

أما القاضي عبد الجبار فإن في كتاباته التي وصلتنا في مجادلة علماء الملل ونقد الديانات دليل ثقافته الواسعة في هذا الحقل العلمي، وتأتي هذه

الإيطالي أ. د دي منتيو في مجلة الدراسات الشرقية الإيطالية سنة ١٩٢١، ١٩٢٢م وتدل هذه الرسالة رغم اقتضابها على اطلاع دقيق على آراء الفرق النصرانية الموجودة آنذاك، وعلى تمكن نسبي من الأسلحة الكلامية المستعملة في الجدل، وربما يرجع هذا إلى نزعة القاسم الرسي الجدلية التي صبغت معظم مصنفاته (راجع ثبتا بتلك المصنفات ١/ص٢٢، ص٢٣ من مقدمة رسائل العدل والتوحيد تحقيق د. محمد عمارة).

- رسالة (الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع)، وهي رسالة طويلة خصصت للرد على الثنوية في شخص ابن المقفع الذي كتب كتابًا ينتصر فيه للثنوية، فكان رد القاسم عليه لنقض هذا الكتاب، وقد نشرت هذه الرسالة بتحقيق ميكائيل أنجلو جويدي سنة ١٩٢٧م.
- مجموعة رسائل نشرها له د. محمد عمارة ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد من ص١٣٣: ص١٨٧ من الجزء الأول، راجع في ترجمة القاسم الرسي:
- الفهرست، ص١٩٣.
- تاريخ التراث العربي لسزكين، ٢/٩٣ و ٢٩٧.
- مقدمة رسائل العدل والتوحيد، ١/٢١-٢٣.
- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ١٣٥.

(١) القاسم الرسي، الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، تحقيق ميكائيل أنجلوجويدي مطبعة أكاديمية لنجاي الملكية في رومية، سنة ١٩٢٧م، ص٤.

السعة من إحاطته بأقوال أصحاب هذه الملل، فإنه بعد أن نقض على النصارى وغيرهم عقائدهم يقول :"والذي بقي من الكلام على من هو خارج عن الملة هم عباد الأصنام ومن يجري مجراهم" (١) فقد وضع في ذهنه تصورًا عامًا لخريطة العقائد المعاصرة له، حتى لا يبقي منهم أحدًا إلا عرض له بالدرس والنقد والتمحيص، بل إنه يذكر أدق الخلافات بين الفرق المتعددة في الملة الواحدة، فهو عندما يذكر الفرق النصرانية الثلاث إنما كان يذكر اختلافات الفرقة الواحدة فيما بينها بحيث تصلح كتاباته لأن تكون تأريخًا للديانات وعرض آراء فرقها ومقالاتهم .

ومن الملاحظ على عرض القاضي لمقالات المخالفين أنه لم يهتم بتسمية الفرق أصحاب المقالات بقدر اهتمامه بعرض وجهة النظر والتعقيب عليها بنقضها وبيان فسادها، فاهتمامه كان بالدرجة الأولى منصبًا على بيان العقيدة والنظرية دون المسميات مما أكسب مؤلفاته سمة علمية مميزة في هذا المجال .

وقد شغل التفريق بين مقالات الفرق المختلفة من أصحاب الملل فكر القاضي كثيرًا ومما يدل على هذا قوله عن اليهود: "وجميعهم يعتلون في المنع من ذلك) أي نسخ شريعة موسى (بما يزعمون أن موسى عليه السلام دل عليه من تأبيد شريعته، وأنها لازمة أبدًا، وتوقيفه عليه، إلا فرقة يسيرة متأخرة زعمت أن نسخ الشريعة جائز لو ثبت ما يدعون من إعجاز القرآن، وسلك أصحابها مسلك الطعن في المعجزات وأنها غير صحيحة، واعترفوا بأنها لو صحت لم يمكن الاعتراض بنسخ الشريعة"(٢) . فهذه فرقة

---

(١) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، دون تاريخ، ١/٢٢٧.

(٢) المغني، ١٦/٩٧.

متأخرة خالفت جمهور اليهود في هذا القول، ولا يقول مثل هذا الكلام الدقيق إلا من علم ما عليه الجمهور، وما عليه الفرق التي خالفته، ووقف على حجج هؤلاء وأولئك .

والأدلة التي تدل على سعة ثقافة المعتزلة في مقارنة الأديان كثيرة وسيظهر هذا فيما يأتي من فصول هذا الكتاب إن شاء الله تعالى .

ب - مصادر ثقافة المعتزلة في مقارنة الأديان:

إن الحديث عن مصادر ثقافة عالم ما أو طائفة ما من العلماء يحتاج من الباحث إلى تدقيق نظر، وقوة ملاحظة، وقدرة على تحليل النصوص، وفهم الإشارات، وبخاصة إذا كان الأمر يتعلق بعلم واسع متشعب كعلم مقارنة الأديان، وبفرقة غنية ثرة كالمعتزلة .

وأريد أن أدون ملاحظتين مهمتين قبل الحديث عن مصادر الثقافة: الأولى أن المؤلفين الذين كتبوا في مقارنة الأديان من علماء المسلمين في القرنين الثاني والثالث الهجريين يمكن أن نسميهم روادًا في الأفكار التي قدموها في نقد الملل، وذلك لأن هذا العلم كان في طور النشأة، فلم يكن هناك كتابات في نقد الملل والأديان ليس في المحيط العربي والإسلامي فقط بل على مستوى الأمم كلها، لأن البذور الأولى لهذا العلم نمت في المجتمع الإسلامي على أيدي علماء مسلمين مثل المعتزلة فيهم القسط الأكبر وقاموا بالدور الأعظم .

وهذه الملاحظة تفسر لنا لماذا لم يذكر الجاحظ في رسالته حجج النبوة مصدرًا واحدًا أخذ منه أو عالمًا واحدًا نقل عنه ؟ وكذلك رسالة الرشيد إلى قسطنطين التي كتبها له أبو الربيع محمد بن الليث (توفى

بعد ١٧٠هـ) [1] في تثبيت نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – والرد على النصارى وإظهار فساد التثليث، وهي أقدم من رسالة الجاحظ، وأيضًا لم يذكر صاحبها مصدرًا واحدًا أفاد منه . وكذلك كتاب القاسم الرسي (توفي ٢٤٦ هـ) وهو معاصر للجاحظ في رده على الثنوية لم يذكر شيئًا من مصادره، وكذلك في كتابه (الرد على النصارى)، مما يؤكد أن هذه الفترة التاريخية كانت فترة النشأة لهذا العلم .

الملاحظة الثانية التي ينبغي أن توضع في الاعتبار عند البحث عن مصادر ثقافة المعتزلة في مقارنة الأديان أن الفترة التاريخية التي يهتم بها الكتاب، والتي غلب فيها فكر المعتزلة، اتسمت بأن المصنفين فيها كانوا يهملون ذكر مصادر معرفتهم – إن وجدت – والإشارة إلى المراجع التي أفادوا منها إلا في القليل النادر، وسوف نعرض – فيما بعد – لموقف يتعلق بهذه القضية عند الحديث عن كتاب (نظم القرآن) للجاحظ، وسيتبين لنا كيف أن أحدًا من الذين كتبوا في الإعجاز بعده لم يشر إلى هذا الكتاب، وربما ولا إلى غيره على الرغم من أن فائدتهم جميعًا منه يؤكدها الواقع العلمي .

---

(١) أبو الربيع محمد بن الليث الكاتب القرشي، ويتصل نسبه بداران بن دارا ويعرف بالخطيب وبالفقيه، وله مصنفات عديدة في الرد على المخالفين من نصارى وثنوية، ولم يذكر المؤرخون سنة وفاته لقلة من كتب عنه، وبالتأكيد أنه مات بعد عام ١٧٣هـ الذي تولى فيه هارون الرشيد الحكم، لأن الرسالة التي أرسلها في الرد على قسطنطين كان قد كتبها لهارون الرشيد مما يدل على أنه عاش أيام حكمه، راجع في ترجمته:

- الفهرست لابن النديم، ص١٧٥.
- الوافي بالوفيات للصفدي، ٣٧٩/٤.
- ورسالته التي أرسلها لقسطنطين، نشرها أسعد لطفي حسن بمكتبة الحلبي بمصر، ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م.

من هذا وذلك ينبغي أن نفرق بين العلماء الذين كتبوا في نقض الأديان والملل المخالفة للإسلام من المسلمين وعاشوا في القرون الثلاثة الأولى، وبين الذين أعقبوهم وعاشوا في القرن الرابع أو الخامس، لأن المتأخرين منهم قد اعتمدوا على كتابات المتقدمين عليهم. وعلى هذا سوف يكون تركيزنا في توضيح مصادر ثقافة المعتزلة في مقارنة الأديان على القاضي عبد الجبار (توفي ٤١٥هـ) لأنه متأخر، ولأن مؤلفاته بين أيدينا. ولما كان القاضي يمثل فكر المعتزلة أصدق تمثيل فلا يبعد أن يكون تمثيله لمصادر ثقافتهم بنفس القدر من الصدق والدقة، ولكن نحب أن ننبه إلى أن ما نذكره هنا عن مصادر ثقافة القاضي هو أسماء الكتب أو الكتّاب الذين أفاد منهم فقط دون ذكر تفصيل ما أفاده منهم من أفكار؛ لعدم حاجة المقام إليه .

فمن الكتب التي صرح القاضي باعتماده عليها كمصدر لمعرفة آراء أصحاب الملل ومذاهبهم كتاب (الآراء والديانات) للحسن بن موسى النوبختي، وهو من مؤرخي الشيعة (توفي ٣٠٠هـ) [(١)] حيث قال: "ونعتمد في كل ما نحكيه على ما أورده الحسن بن موسى في كتابه (الآراء والديانات)، لأنه موثوق بحكايته"[(٢)] ويبدو أن القاضي لم يعتمد على غير هذا الكتاب على الرغم من وجود غيره في الساحة العلمية، ويبدو أن هذا الكتاب كان له شأن

---

(١) ذكره ابن المرتضى ي الطبقة التاسعة ص٦٢ من المنية والأمل، وراجع في ترجمته:

- أعيان الشيعة تأليف السيد محسن الأمين الحسيني العاملي، مطبعة الترقي بدمشق ١٣٥٤هـ-١٩٣٦م ٥/٤٤ و ٤٥.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة لمحمد محسن نزيل سامراء، مطبعة العربي بالنجف، ١٣٥٥هـ، ١/٣٤.

(٢) المغني، ٥/٩، وراجع في الأصول الخمسة ص٢٩٢، قال القاضي عن الحسن بن موسى " قد كان المشار إليه في معرفة المذاهب ".

في بابه، فقد ذكره ابن تيمية عند حديثه عن صاحبه، فقال: "في أواخر المائة الثالثة من الشيعة في أقوال المعتزلة كابن النوبختي صاحب كتاب(الآراء والديانات) وأمثاله"(١) فإن النوبختي يعرف بأنه صاحب كتاب الآراء والديانات وذكره ابن النديم فقال:إنه لم يتمه"(٢)، وذكره المسعودي فقال: "إنه تناول فيه مذاهب الهند وآراءهم"(٣) ومما يلفت النظر أن أغلب النصوص التي يوردها القاضي عبد الجبار عن الحسن بن موسي تأتي بدورها على لسان الحسن منسوبة إلى أبي عيسى الوراق(توفى ٢٤٧هـ)(٤).

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، ط ثالثة، ١٤٠٩هـ، ١٠/٤٦ و ٢/٧٢.

(٢) الفهرست لابن النديم، ص١٧٧.

(٣) المسعودي، مروج الذهب، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ٣/١٠١، وانظر التاريخ السياسي للمعتزلة د. عبد الرحمن سالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٠٤هـ-١٩٨٩م، ص١١٨.

- ويتبين من هذا شمول الكتاب لكثير من الديانات والفلسفات بالرغم من أنه لم يكتمل تأليفه، ومما يؤكد ذلك أن القاضي عبد الجبار ذكره عند الحديث عن إبطال قول من ينفي الحقائق، ويفهم من كلام القاضي أن الحسن لم يكن عارضًا فقط، بل كان ناقدًا كذلك، راجع: المغني، ١٢/٢٤١.

(٤) محمد بن هارون كان منتسبًا إلى المعتزلة في أول أمره ثم عدل عن الاعتزال إلى الإلحاد والزندقة، له كتاب في الرد على النصارى، ولا شك أن الوراق كتب كتابه هذا قبل خروجه عن الاعتزال لأنه لا يطعن في هذا الكتاب في تثليث النصارى فقط ولكنه يدافع عن التوحيد أيضًا، وقد ضاع كتاب الوراق فيما ضاع من تراث المسلمين، غير أن الفيلسوف النصراني يحيي بن عدي (توفى٣٦٤هـ) كتب كتابًا سماه (تبيين غلط محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق من كتابه في الرد على الثلاث فرق من النصارى)، والثلاث فرق هم اليعقوبية والنسطورية والملكية، ضمَّن يحيي بن عدي كتابه هذا نصوصًا من كتاب الوراق، يذكرها كاملة كما وردت في كتاب الوراق ثم يعقب عليها بالرد، وهو غالبًا ما يسبقها بقوله (قال الخصم) إلا في القسم الخاص بالاتحاد كان يقول (قال أبو عيسى)؛ راجع في ترجمة الوراق ما يلي:

- الفهرست، ص٣٣٨.
- مروج الذهب، ٧/٢٣٦.
- الانتصار، ص١٣٦.

ولسنا نستطيع أن ندعي عمن يمكن أن يكون الوراق قد نقل كلامه عن أهل الملل، فليس بين أدينا ما يمكن الاستناد إليه في ذلك من الشواهد. وقد نجد في عدم تحري الحسن بن موسى -على الرغم من علمه وتحقيقه- مرجعا أسبق على الوراق في إيراد هذه الروايات، ما يجعلنا نفترض صحة كون الوراق أصيلا في الأقاويل رائدا في تبويبها ونسبتها إلى أصحابها(١).

وإذا رجعا إلى مؤرخ آخر للمل وهو أشعري، وهو الشهرستاني، وجدناه في بعض المواضع التي يؤرخ فيها لعقائد أهل الملل يكاد يكون مطابقا تماما لكلام الوراق الذي حكاه عنه الحسن بن موسى النوبختي، وأوردها القاضي عبد الجبار في المغني(٢)، وهذه المطابقة قد تدل على أن الشهرستاني نقل عن الوراق أو عن مصدر آخر اعتمد على الوراق، وفي كلتا الحالتين يكوت الوراق هو المصدر الأول، وهذا يضيف إلى الافتراض بأسبقية الوراق في ذلك وجها آخر من وجوه القبول .

وفي مواضع نجد القاضي عبد الجبار ينقل عن الوراق نفسه مباشرة دون الإشارة إلى أن هذا القول حكاه عنه النوبختي كبقية المواضع التي فعل فيها هذا، وذلك مثل ما نقله عند حديثه عن الثنوية حيث قال: " وحكى أبو

---

(١) انظر المذهب الدهري عند العرب لحسني يوسف الأطير، مطبعة دار البيان بمصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص١٣٧ و ص١٢٨.

(٢) قارن النصوص من ص٢٣٦ إلى ص٢٣٨ من الجزء الثاني من الملل والنحل للشهرستاني تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب بيروت ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م بالنصوص ص١٥٥ و ص١٥٦ من الجزء الخامس من المغني (الفرقة غير الإسلامية) للقاضي عبد الجبار تحقيق محمود محمد الخضري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والتوزيع، دون تاريخ.

عيسى الوراق من أكثرهم أن النور لم يزل مرتفعا من ناحية الشمال"(١)، فربما يكون النقل هنا عن أحد كتب الوراق مباشرة، وقد يؤكد هذا قول القاضي في موضع آخر: "وقال الوراق في كتابه ....كذا"(٢). أفلا يكون اعتماد القاضي على الوراق في هذا أيضا وجها من وجوه صحة الافتراض بأسبقية الوراق وريادته في التأريخ للملل؟

وقد أشار القاضي إلي بعض المصادر في معرض حديثه عن البشارة بمحمد – صلى الله عليه وسلم – في الكتب السماوية السابقة، أحال إليها، ولم ينتقل منها شيئا، يقول القاضي: "في الكتب التي أنزلها الله عليهم أن النبي الأخير من ولد إسماعيل بن هاجر بن إبراهيم القائم من فاران، وهو أعز وأعلى أقهر من جميع النبوات، وأن أتباعه الصالحين يرثون الأرض ويحبون الحق، ويميتون الباطل، ويذلون الجبابرة، كما هو مذكور في الكتب ذكرا تقدم به الحجة عند العلماء، وللعلماء فيه كتب مفردة – يقصد الكتب التي وضعت خصيصا للحديث عن نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – في الكتب السابقة – مثل أحمد بن يحيى المنجم المعروف بالنديم (٣) ومثل أبي عبد الله محمد

---

(١) المغني، ٥/١٠.

(٢) السابق، ٥/١١.

(٣) هو أحمد بن يحيى المنجم المتوفى ٣٢٧هـ متكلم معتزلي (راجع ترجمته في الفهرست لابن النديم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م ص٢٠٥، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ص٥٤ و ص٥٤ و ص١٤٦) وقد ذكر هؤلاء أسماء مؤلفات أحمد بن يحيى المنجم ولكن أحدًا منهم لم يذكر كتابًا في نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم –، والذي يقصده القاضي.

ابن زيد الواسطي الكاتب[1]، ومثل أبي بكر الزهيري الكاتب[2]، ومثل ابن قتيبة[3] وغيرهم، فإنهم ذكروا تلك المواضع من تلك الكتب وما فيها من البشارات والإشارات"[4]

ويحيل القاضي إلى نوع آخر من المصادر في قوله :"وقد ذكره من أسلم مثل عبد الله بن سلام ومن يليه طبقة طبقة"[5]. وهو بذلك يضع أيدينا على أنه طالع كتابات المهتدين إلى الإسلام من علماء الملل المخالفة التي وضعوها في نقص دياناتهم المتروكة، وإثبات نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - وهو إن كان قد صرح هنا بذكر بعض هؤلاء العلماء؛ فإنه قد أحال إلى بعضهم من مواضع أخرى، حيث يقول :"وفي النصارى قوم استبصروا وأسلموا وتتبعوا المواضع والألفاظ التي تدعيها النصارى على المسيح"[6] وقد أفاد القاضي من هؤلاء العلماء نقدهم للنصوص المقدسة التي ينسبها

---

(١) هو محمد بن زيد الواسطي (توفي ٣٠٦هـ) ومتكلم معتزلي (الفهرست، ١/١٧٢) وهو من تلاميذ أبي علي الجبائي، وذكر له ابن النديم كتابًا في الاحتجاج للقرآن اسمه (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه) ولم يشر إلى كتابه الذي يقصده القاضي في البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم.

(٢) لم أعثر له على ترجمة.

(٣) هو عبد الله بن مسلم أبي الدينوري (توفى ٢٧٦هـ).

(٤) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م ٢/٣٥٢ و٣٥٣.

(٥) السابق، ٢/٣٥٢.

(٦) السابق، ١/١١٧.

النصارى لعيسى عليه السلام مثل "ابن البشر رب السبت" و "إني قبل إبراهيم" و "إني بأبي وأبي بي"[1] إلى غير ذلك.

وما دمنا نتحدث عن العلماء الذين اهتدوا إلى الإسلام من النصارى في القرن الثالث فلابد أن نذكر علي بن الطبري صاحب كتاب (الدين والدولة في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم) المتوفى (٢٤٧هـ) فهو معاصر للجاحظ، وأحد الأعلام الأفذاذ الذين أسسوا ما يسمى بعلم مقارنة الأديان، وعلى الرغم من وجود كثير من الدلالات التي تفيد أن القاضي قد أفاد منه، إلا أن القاضي لم يذكره ولا كتابه في أي موضع من كتبه.

ومن الكتب التي صرح القاضي بالإفادة منها كتاب (جواب قسطنطين عن الرشيد)[2] وهو عبارة عن رسالة بعث بها هارون الرشيد (توفي ١٩٣هـ) إلى قسطنطين ملك الروم، وكتبها له أبو الربيع محمد به الليث الكاتب القرشي [3]، وقد بعث بها الرشيد إلى قسطنطين مع أحد المعتزلة، كما ذكر هذا القاضي عبد الجبار، وذكر القاضي أن هذه الرسالة موجودة في رسائل تاج الأصفهاني المعتزلي (توفي ٣٢٢هـ) [4] .

---

(١) السابق، ١/١١٧.

(٢) (رسالة أبي الربيع محمد بن الليث إلى قسطنطين ملك الروم) شرح وتعليق أسعد لطفي حسن مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م.

(٣) انظر ترجمته في الوافي بالوفيات للصفدي، تحقيق س. ديدر ينغ، نشر دار النشر فرانز شتاينز بقيسباون، ط ثانية، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ٣٧٩/٤ و ٣٨٠، والفهرست، ١٧٥.

(٤) راجع ترجمته في معجم الأدباء، ٤٢٠/٦، وقد ذكر له ياقوت كتاب (مجموعة الرسائل) لعل هو الذي يقصده القاضي، انظر التثبيت، ٧٧/١.

ولابد أن تكون من أهم مصادر ثقافة المعتزلة في الأديان كتابات بعضهم وبخاصة السابقون منهم [1]، ولقد كان القاضي كثير النقل عن شيوخه، وكان لا يرى في ذلك تقليلاً من علمه هو، بل كان يفتخر بهذا النقل عن شيوخه، قال في سياق الرد على تساؤل لعله كان في ذهن معاصريه ليجردوه من كل فضل، وينسبوه إلى مجرد ناقل وناسخ: " ولعل قائلاً أن يقول: إن الذي ضمه هذا الكتاب (المغني) إنما هو جمع المعروف من الكتب، وليس الأمر كما ظنه، لابد إذا تأملته لم تعدم في كل باب منه ضم مبعثر، وجمع مفترق، وإبانة لموضع العمدة، وما أكثر ما هلك الناس لذهابهم عن هذه الأمور" [2]، ثم ينفي وهم السائل بقوله: "فالظن مطرح" [3]، ويعلن افتخاره وزهوه بنقله عن الشيوخ بقوله "ولم يقل ما ذكرنا بأن على كلامهم نحتذي وعنهم نأخذ، ولم نأل جهدًا فيما أوردناه في هذا الكتاب، فضلاً عن

---

(١) ومن أهم الكتب الاعتزالية في نقض الأديان والتي أفاد منها متأخرو المعتزلة وخاصة القاضي عبد الجبار:

- رسالة مختار في الرد على النصارى للجاحظ، انظر المغني ١٠٨/٥، وقارن المختار ص١١٢ – ص١١٤، والتثبيت، ٩٢/١ والمحيط بالتكليف، ٢٢٤/١ – ٢٢٦ وقارن المختار، ٩٥.
- الرسالة العسلية للجاحظ أيضًا، انظر المغني، ١٤٩/٥، والتثبيت، ١٤٨/١.
- كتاب الحيوان للجاحظ أيضًا، انظر التثبيت ٦٩/١، فقد أشار إليه كمرجع له.
- رسالة حجج النبوة له أيضًا، راجع التثبيت، ٥/١ وقارن حجج النبوة، ١٦/٢.
- أوائل الأدلة لأبي القاسم البلخي، راجع التثبيت، ١٤٨/١.
- الرد على النصارى للإسكافي، راجع التثبيت، ١٤٨/١.
- وغير هذه الكتب. وقد نقل أقوالًا كثيرة عن الجبائيين وغيرهما من شيوخ المعتزلة (المغني ٢٠٧/٥، ٣٢١/١٥ والتثبيت ٥٣٩/٢).

(٢) المغني ٢٢٥/٢٠ و ٢٥٧.

(٣) السابق، ص٢٥٥، وما بعدها.

كلام الشيوخ خصوصًا من كلام أبي علي [1] وأبي هاشم [2] وأبي عبدالله[3]»[4] .

ولقد كان من بين العناصر التي صبغت ثقافة المعتزلة في جدلهم مع أهل الملل الأخرى بصبغة خاصة ميزتهم عن غيرهم من الفرق الإسلامية

---

(١) هو أبو علي بن عبد الوهاب الجبائي، له مؤلفات كثيرة لم يبق منها واحد، وهو من شيوخ المعتزلة وأستاذ للقاضي عبد الجبار توفي سنة ٣٠٣هـ، انظر ترجمته فيما يلي:
- وفيات الأعيان، ٤٨٠/١.
- الفهرست، ص٥٥ و ص٥٧.
- فضل الاعتزال للقاضي، ص٢٨٧.
- لسان الميزان، ٢٧١/٥.
- الوفيات بالوفيات، ٧٥/٤.

(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وهو ابن أبي علي الجبائي، توفي سنة ٣٢١هـ ولم يصلنا من مصنفاته شيء، غير أن القاضي يورد كثيرًا من آرائه في كتاباته ويستشهد بها، راجع ترجمته فيما يلي:
- لسان الميزان، ١٦/٤.
- وفيات الأعيان، ١٧٦/١١.
- البداية والنهاية، ١٧٦/١١.
- تاريخ بغداد، ٥٥/١١.
- ميزان الاعتدال، ١٣١/٢.
- فضل الاعتزال، ص٣٠٤.

(٣) هو أبو عبد الله البصري، فقيه ومتكلم معتزلي تلميذ أبي هاشم، له كتابات كثيرة لم يصلنا منها شيء، انظر في ترجمته ما يلي:
- فضل الاعتزال للقاضي، من ص٣٢٥ – ص٣٢٨.
- معجم المؤلفين، ١٩/٤.

(٤) السابق، ص٢٥٥.

اتصالهم بالفلسفة اليونانية، وعكوفهم عليها يدرسون أصولها، ويستخرجون مناهج البحث فيها ويتزودون بما فيها من معارف، وقد ساعدهم على ذلك أن الخليفة المأمون (توفى ٢١٨هـ)[١]- وهو الذي احتضن المعتزلة وكان واحدًا منهم – أمر بترجمة الكتب، فترجم بأمره في بضعة أعوام من حكمه عدد من الكتب، فتلقاها المعتزلة، وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها [٢]، ويذكر الشهرستاني " أن شيوخ المعتزلة قد طالعوا كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام"[٣] فإذا صح كلام الشهرستاني صح لنا أن المعتزلة هم الذين أسموا علم الكلام باسمه، وأن ذلك كان بعد أن نقلت كتب الفلسفة اليونانية إلى العربية أيام المأمون [٤]، وكانوا هم أول من عكف عليها وأفاد

---

(١) الخليفة العباسي المعروف باعتزاله، وقد كان المأمون مثالاً للخليفة المثقف العالم، ومما يعيب عليه إيمانه بحرية الاعتقاد ما أوقع من امتحان للعلماء في محنة خلق القرآن، راجع في ترجمته:
- تاريخ الطبري، ٢٤٠/١٠ وما بعدها.
- الخطط للمقريزي، ٣٧٣/٢.
- وفيات الأعيان، ٢٥٠/١ وما بعدها.
- الأخبار الطوال، ٢٦٤/١٠.
- مروج الذهب، ٢٦٤/٢.
- عصر المأمون لأحمد فريد رفاعي.
- المأمون الخليفة العالم د. محمد مصطفى هدارة.

(٢) انظر الخطط للمقريزي، ٣٠٥/٣، وانظر المعتزلة لزهدي جار الله، ص٤٩، والمأمون الخليفة العالم، د. محمد مصطفى هدارة، سلسلة أعلام العرب رقم ١٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص٢٢٠، وما بعدها.

(٣) الملل والنحل، ٣٠/١.

(٤) راجع: ضحى الإسلام لأحمد أمين، مكتبة النهضة العربية بالقاهرة ١٩٨٤م، ١٠/٣

منها، وكذلك كانت المعتزلة أكثر الفرق الإسلامية أخذًا بلباب الفلسفة اليونانية وانتفاعا بها، مما جعل بعض الباحثين يقول: "فلا نكاد نقرأ لواحد من أئمتهم حتى نلمس ظلال الفلسفة اليونانية متمشية في جنبات أفكاره؛ الفلسفة اليونانية بميتافيزيقيتها وجدلها ومنطقها"(١).

وقد برع فريق من علماء المعتزلة في الفلسفة والوقوف على مباحثها، وكانت هذه النزعة أكثر وضوحا عند العلاف والنظام والجاحظ، فقد روي أن النظام نظر في كتب الفلسفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل، قال النظام: فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيل إلي أنه لم يكن متشاغلا قط إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه(٢) فمن هذا تتضح أمامنا صورة المنافسة في تحصيل علوم الفلسفة التي كان علماء المعتزلة يمارسونها، فتكون محلا للفخر، ولإعجاز التلميذ لأستاذه، فيسعى ليناظر أستاذه فيه لعل ظنه يصدق فيكسب معه جولة، ولكن الأستاذ كان على دراية لا قبل للتلميذ بها بمسائل الفلسفة وقضاياها، وقد سار النظام مع الفلسفة سيرة أستاذه " فطالع كثيرا من كتبها، وخلط كلام الفلاسفة بكلام المعتزلة"(٣)، وكان بارعا فيها. وتدل الروايات التي تروى عن تفوقه فيها على أنه أعطى لها اهتماما بالغا، فقد روي أن جعفر بن يحيى البرمكى ذكر يوما أرسطاطاليس، فقال النظام: أيما أحب إليك أن أقرأه من

---

(١) إسلام بلا مذاهب د. مصطفى الشكعة، دار القلم ١٩٦١م ص٢٥٨، ونحن لا نوافق على أن المعتزلة قد أفادوا مما في الفلسفة اليونانية من ميتافيزيقا، وسنوضح هذا الأمر فيما بعد إن شاء الله تعالى، وإن كنا نوافق على ما في تراث المعتزلة من جدل ومنطق مأخوذ من الفلسفة اليونانية.

(٢) انظر: المنية والأمل، لابن المرتضى ص٢٦.

(٣) الملل والنحل، ١/٥٣.

أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله، ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه، فتعجب منه جعفر"[1].

وهذه الرواية لا تفيدنا باسم كتاب أرسطو الذي دار حوله النقاش، ولكن تدلنا على اهتمام النظام بالفلسفة وسعة معرفته بها، وتدلنا - كذلك - على المنهج الذي كان يطالع به النظام كتب الفلسفة، وهو ما يمكن أن نسميه (المنهج النقدي)، فلم يكن يتلقى ما يقول به الفلاسفة بتسليم مطلق، إنما كان شأنه معها كشأنه مع غيرها من العلوم؛ ينظر فيها، ويأخذ ما يصح عنده، ويرفض ما لا يصح، بل وينقضه ويعمل على إبطاله، ويشغل نفسه بذلك بقدر شغله بقراءتها. ويرجح بعض الباحثين أن يكون كتاب (العالم) الذي ذكره ابن الراوندي في معرض التشنيع على النظام، وذكره الخياط في معرض الدفاع عنه، أن يكون قد وضعه النظام في الرد على أرسطو [2].

ومن هنا نستطيع تحديد ملامح موقف المعتزلة من الفلسفة اليونانية في نقاط:

أولا: رأى المعتزلة أن دراسة الفلسفة اليونانية ضرورية للوقوف أمام مخالفيهم ليجادلوهم بمثل حججهم [3]، فأخذوا في دراستها، واجتهدوا في تحصيل علومها [4]، لا لشيء إلا لأنها سلاح من الأسلحة النافذة التي ينبغي عليهم أن يتسلحوا بها في معركة الدفاع عن الاعتزال ضد الخصوم من أهل الفرق الأخرى، وقد برعوا في دراسة الفلسفة لما عرف عنهم من صبر وعزم ودأب.

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص٢٩، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي ٢٦٤، ٢٦٥.

(٢) راجع: إبراهيم بن سيار النظام، د. محمد أبو ريدة، ص٧٥.

(٣) راجع: ضحى الإسلام، ٣/٩.

(٤) راجع: الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع للقاسم الرسي، ص٤٥.

ثانيًا: أن من يقرأ نقد المعتزلة اللاذع وطعنهم المر في أرسطو وفي عقله وفلسفته والمقتدين بها يعلم إلى أي مدى لم يكن لمثل هؤلاء العلماء أن يأخذوا من فلسفته شيئا ويجعلوه ضمن ما يعتقدونه، وليس هذا موقفهم من أرسطو فقط بل من أفلاطون كذلك، وأسوق نصا للقاضي عبد الجبار لنقف على تلك الحقائق وغيرها، يقول : " وأما أرسطاليس هذا فلا معول على ما يقوله، وإن كان أصحابه قد صدقوا عليه فهو غير كامل العقل، لأنهم حكوا عنه أن هذه الأجسام العلوية من الشمس والقمر والكواكب لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتبعض..... وهذا الذي أحاله هذا الرجل جوازه قائم في العقل، يعلمه كل عاقل من عالم وجاهل، ونظار وغير نظار، فإن كان عاقلا وبلغ به المحل اللجاج إلى أن ركب هذه المجاحدة والمكابرة فيما هو في فطر العقول كلها وفي أوائلها فمن يعده أو يعتد بقوله أو يذكره فيمن يرد عليه، ويتبع عوراته وهو عورة كله من أوله إلى آخره؟ ولو لم يكن له من الجهل والخروج عن العقل إلا هذا لكفاه وأغناه، بل لو قسمت هذه الجهالة على جميع أهل الأرض من أولهم إلى آخرهم لحطت منازلهم، وأسقطت أقدارهم حتى لا يعدوا فيمن ينقض عليه قوله ويرد عليه، كيف وله من الجهالات المستخفة المسقطة غير هذا مما إن طلبته وجدته ووقفت عليه"[1].

وقد كان من بين الأسباب التي نفرت المسلمين عامة والمعتزلة خاصة من عقائد وأفكار الفلاسفة سوء نية المترجمين، وتعمد التحريف عن قصد بدوافع نصرانية أو غنوصية أو غير ذلك، وقد وقف المعتزلة على هذه الحقيقة جيدا، وتعاملوا مع الفلسفة انطلاقا منها، بل إن علماء المعتزلة فطنوا إلى ما هو أبعد من ذلك، فإن هذه النوايا الخبيثة لا تعمل على هدم الإسلام وحده، بل على هدم الأديان كلها، وإشاعة الإلحاد، وتعطيل الشرائع. يقول

---

(١) التثبيت، ١/٧٨ و ٧٩.

القاضي عبد الجبار: "وهذه سبيل الكتب المنسوبة إلى اليونانية كأفلاطون وأرسطاليس وغيرهم، فإنها نقلت في الإسلام، وناقلوها ومدرسوها إنما هم الواحد بعد الواحد الذين لا يعلم بأخبار جماعتهم شيء، وهم مع هذا أعداء رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وأشد الناس حرصا على التشكيك في الإسلام وصد أهله عنه، وهم يتسترون بالنصرانية، والنصارى لا يرضونهم، ويشهدون عليهم بالإلحاد، وتعطيل الشرائع والطعن في الربوبية، وفي جميع النبوات، وقد حرموهم، ونهوا عنهم"[1].

إن هذه النظرة إلى ناقلي هذه الكتب ومترجميها من قبل علماء المعتزلة من شأنها أن تجعلهم أشد نفورا من تلك الفلسفة التي انطبعت في نفوسهم صورة لها منفردة عن أصحابها وواضعيها من حيث تعارض مذاهبهم مع التوحيد الذي يبنى عليه الإسلام، وبذلك اجتمعت عند المعتزلة فكرتان إحداهما عن مصنفي هذه الكتب والأخرى عن ناقليها، وكلتا الفكرتين تؤكد عداء هذين الفريقين للتوحيد الذي نصب المعتزلة أنفسهم للدفاع عنه .

ومن هنا كان نفورهم من النظريات الميتافيزيقية التي تنطوي عليها الفلسفة اليونانية ومحاربتهم لها ووضعهم الكتب في نقضها، وقد اتضح في كثير من مباحث المعتزلة الكلامية معارضتهم لمعطيات هذه الفلسفة بداية من التصور الإلهي فيها وانتهاء بموضوعات علم الأخلاق [2].

---

(١) التثبيت ٩٦/١.

(٢) انظر الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط أولى، ١٩٧٢م، من ص١٠٩ – ١١٧، وراجع تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٣٥٧هـ ص٢١، ونشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية، مقال لحسام الألوسي ص١٦، وآراء الجاحظ البلاغية للدكتور أحمد أحمد فشل، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، ١٩٧٥م، ص٣٧.

ثالثًا: يتبين لنا مما سبق أن المعتزلة كانوا يسمحون بتعلم الفلسفة اليونانية والإفادة منها، ومن مناهج البحث فيها ولكن بشروط:

أ- عدم اتخاذها مثلاً أعلى يهيم به الباحث، بحيث يضعها في موضع لا تقبل معه نقدًا، بل هي – عندهم – قابلة للنقد؛ لأنها لا تسلم من الأخطاء الكثيرة.

ب- عدم التأثر بها في شيء يتصل بمسائل الاعتقاد .

ج- الاعتزاز – في دراستها – بالثقافة العربية والإسلامية، وتقديمها على الفلسفة في القبول .

ومما يؤكد تعلق هذه الشروط بأذهان المعتزلة جميعًا أنهم طردوا من تجاوزها منهم وخرج عنها، واعتبروه من الدخلاء عليهم، مثل محمد بن الجهم البرمكي الذي عاش في أول القرن الثالث الهجري[1]، وكان من أصحاب مجلس المأمون، فقد أعلن الجاحظ ضيقه ببعض شططه في الاستنتاج، وبين الأسباب التي دعت المعتزلة للفظه في رسالة له أسماها (رسالة في الهجاء) [2] خصها للحديث عنه، وقد نال محمد بن الجهم البرمكي فيها من الهجاء والذم والقدح ما تنوء به الجبال فما كان سببًا في طرده أنه – كما يقول الجاحظ – "رضي بكتاب المنطق بدلاً من القرآن، وبالكون والفساد عوضًا عن الأحكام، وبالعرض والجوهر خلقًا، وبالجزء والطفرة شرفًا" [3] .

وجملة القول أن المعتزلة قد استعانوا بالفلسفة في دفاعهم عن الإسلام، وإظهار فساد غيره من الملل والأديان، وجعلوها وسيلة لإظهار ما ينطوي

---

(١) راجع ترجمته في ص٥٦ – من مجلة الكاتب المصري، ١٩٤٧م، د. طه الحاجري.

(٢) (رسالة في الهجاء) تأليف الجاحظ نشرها طه الحاجري في مجلة الكاتب المصري، فبراير ١٩٤٧، وأيضًا راجع: آراء الجاحظ البلاغية، د. أحمد فشل، ص٣١.

(٣) رسالة في الهجاء ص٥٩.

عليه الإسلام من قوى وفضائل، وقد لعب هذا المنهج في إظهار الإسلام بمظهر المتحدي دورًا كبيرًا سنحاول جاهدين إبرازه عند دراسة آراء المعتزلة في عقائد أصحاب الملل من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى .

وإنه لا يعتد بما قيل من تأثر المعتزلة تأثرًا عقائديًا دينيًا بالفلسفة، وقد بينا نظرة بعض علمائهم إلى فلاسفة اليونان في قضايا بعينها حينًا، وفي قدرهم جملة حينًا آخر، ويدل كلام الجاحظ الذي أثبتناه آنفًا عن البرمكي دلالة واضحة على بغضه للفلسفة كعقيدة ودين، وهذا يقطع بخطأ وتجاوز الآراء التي زعمت أن المعتزلة اعتبرت الفلسفة اليونانية مكملة لتعاليم دينهم [(١)] .

ج - مناقشة القول بتأثر المعتزلة بعقائد أهل الأديان

لقد كان لاحتكاك المعتزلة بأرباب الديانات الأخرى كاليهود والنصارى والثنوية والبراهمة وغيرهم على المستويين العلمي النظري المتمثل في المصنفات الجدلية، والاجتماعي التطبيقي المتمثل في المناظرات في المحافل والمجالس؛ انعكاسات مختلفة ومتعددة في أذهان الباحثين، منها ما ذهب إليه بعضهم - على اختلاف مشاربهم وثقافتهم وانتماءاتهم - إلى أن المعتزلة - في نشأتهم - كانوا متأثرين عقائديًا بأصحاب تلك الديانات والفلسفات المختلفة، ولما كانت هذه القضية تتصل بهذا البحث بسبب قوى أردت أن أحاول تحرير القول فيها، ووضع الأمر في موضعه الذي أراه صحيحًا .

ونبدأ مع القائلين بهذا التأثير من اسم (المعتزلة) نفسه، فقد ذكر المقريزي في الخطط أن من بين الفرق اليهودية التي ظهرت بعد العودة من السبي فرقة يقال لها " الفروشيم " ومعناه " المعتزلة " [(٢)] . وقد حاول بعض

---

(١) راجع: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، تأليف أوليري، ترجمة د. تمام حسان، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، ص٢٤١ - ص٢١٥.

(٢) الخطط للمقريزي، ط بولاق ١٢٧٠هـ، تصدره دار التحرير للطباعة، والنشر ٥٠٦/٣

الباحثين [1] أن يعقد وجوهًا للشبه بين هذه الفرقة اليهودية، وبين فرقة المعتزلة، ليستخلص من ذلك أن اسم (المعتزلة) مأخوذ من اسم هذه الفرقة اليهودية، ونلخص تلك الوجوه فيما يلي:

١- كان الفروشيم يتكلمون في القدر كالمعتزلة، ويقولون: ليس كل الأفعال خلقها الله .

٢- كان الفروشيم يفسرون التوراة على مقتضى منطق الفلاسفة، والمعتزلة يتأولون كل ما في القرآن من أوصاف على مقتضى منطق الفلاسفة أيضًا .

٣- أن المعاجم اللغوية الحديثة تثبت أن معنى (فروشيم) ينطبق على المعنى الذي تؤديه كلمة (المعتزلة) .

وعلى هذا فالتشابه كبير بين (معتزلة اليهود) و (معتزلة المسلمين) ولا يبعد أن يكون بعض اليهود الذين أسلموا قد أطلقوا على المعتزلة هذا اللفظ لما رأوه بينهم وبين الفروشيم من شبه في القول بالقدر [2] .

---

(١) الأستاذ أحمد أمين في الطبعة الأولى من فجر الإسلام ١٩٢٧م وزهدي جار الله، المعتزلة، ص٣ و ص٤، والإمام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٢٥، الدكتور أحمد الجوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط خامسة، وعلي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، دار مكتبة الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، طرابلس، ١٩٦٧م، ص٤٥.

(٢) المعتزلة لزهدي جار الله، ص٣ و ص٤، وفجر الإسلام، أحمد أمين، ٣٤٤/١، ط أولى، سنة ١٩٢٧، ولكن الأستاذ أحمد أمين رجع عن هذا الرأي في الطبعات التالية لكتابه، حيث قال في هامش ص٢٨٩: وقد كنت رأيت رأيًا في الطبعة الأولى لهذا الكتاب وهو أن تسميتهم بالمعتزلة هو لقب لقبهم به اليهود أسوة بما عندهم من كلمة المعتزلة قوم ممن أسلم من اليهود لما رأوه بين الفرقتين من الشبه في القول والقدر ونحوه، ولكني رأيت بعد إمعان النظر العدول عنه " (راجع الطبعة الرابعة، سنة ١٩٨٦م، مكتبة النهضة المصرية).

ولنا أن نناقش أصحاب هذه الدعوى فيما ذهبوا إليه؛ وأول ما يتبادر إلى الأذهان هذا السؤال: هل قال المعتزلة بالقدر تأثرًا بالفروشيم ؟ وهل مجرد وجود شبه في عقيدة القدر دليل على هذا التأثير ؟ والإجابة بالنفي يوافق عليها أصحاب هذه الدعوى أنفسهم . أردنا فقط أن نثبت هذه الفكرة وننبه إليها، إذ لا علاقة بين المعتزلة والفروشيم في قضية القدر؛ يؤكد هذا أن المقريزي لم يشر عند ذكره لهذه الفرقة اليهودية إلى أي وجه شبه بينها وبين المعتزلة (١).

وإذا كان اسم الاعتزال يعني الانفصال فيما يخص الفرقتين فإن الطريقة التي انفصلت بها معتزلة المسلمين في بدايتها أثناء مجلس الحسن البصري تختلف تمامًا عن تلك التي انفصلت بها معتزلة اليهود عن سائر اليهود، وهذا أدعى لاستبعاد هذا الرأي (٢) .

ومهما يكن من أمر فإن القائلين بتأثر المعتزلة في نشأتهم بعقائد غير إسلامية قد تجمعت أقوالهم حول نقطتين رئيسيتين هما: عقيدة القدر، والقول بخلق القرآن، وسنتناول كلاً على حدة:

أولاً – عقيدة القدر (حرية الإرادة الإنسانية):

وهذه المسألة تتعلق بالأصل الثاني من أصول الاعتزال الخمسة وهو (العدل)، ويبدو أنها لعبت دورًا كبيرًا في تاريخ المعتزلة، حتى غدت – في بعض الفترات التاريخية – المقياس الذي يعرف به اعتزال الرجل من عدمه، ولقد طال الجدل في هذه المسألة بين علماء الفرق الإسلامية المختلفة، وكانت آراء المعتزلة هي قطب الرحى في هذا كله .

---

(١) راجع الخطط للمقريزي، ٣/٥٠٦ – ٥١٠.

(٢) الخطط للمقريزي، ٣/٥٠٦ وما بعدها.

يذكر بعض المؤرخين [1] أن معبد بن خالد الجهني (ت: ٨٠هـ) أخذ القول بالقدر عن رجل من أهل العراق كان نصرانيًا ثم أسلم، وصحب معبدًا، ونفث فيه سمومه، وعلمه القول بالقدر، وزينه له . ولكن على الرغم من تعدد تلك الروايات وورودها في غير مصدر إلا أننا يجب علينا التريث في الأخذ بها أو في رفضها، خاصة وأنها مصادر متأخرة، فلا يجوز أن تكون هذه المصادر وحدها مبررًا لأن تأخذ قضية تأثر المعتزلة بالنصرانية قضية مسلمة .

ومما يذكر أن بعض الباحثين ذهب إلى أن "اتهام معبد الجهني بصحبة النصراني اتهام مخترع قصد به تبرير مقتل معبد" [2] . على أن "مثل هذا الاتهام لا يفسر وحده دعوى اعتناق معبد لهذا الرأي أو انتشار رأيه في بيئات إسلامية مختلفة، إذ لابد أنه كان هناك عناصر متعددة متضافرة دعت إلى الأخذ به" [3] ولم يكن التيار النصراني ذا قدر من الأهمية في هذا الشأن .

ولكي تكون القضية واضحة نسوق بعض الآراء التي تؤيد هذا التأثير ثم نعقبها بما نراه مصححًا لهذا الأمر:

يقول (دي بور): "لا شك أن مذاهب المتكلمين تأثرت بعوامل مسيحية أبلغ التأثير، فتأثرت العقائد الإسلامية في تكونها بمذاهب الملكانية واليعاقبة

---

(١) الخطط، ٣/٣٢، وسرح العيون شرح رسالة ابن زيدون لابن نباته، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م، ص٢٩٠.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، دار المعارف، ط ثالثة، ١٩٦٥م، ١/٣١٤.

(٣) راجع: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، د. يحيي هاشم فرغل، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٢م-١٣٩١هـ.

في دمشق، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية، ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها، غير أننا لا نخطئ الصواب إذا قلنا: إن اختلاط المسلمين بالمسيحيين وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له أعظم الأثر" [1] ثم يمضي يقول: "ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد المسيحية شبهًا قويًا لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينها اتصالاً مباشرًا، وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعًا يقولون بالاختيار" [2] .

ويقول فون كريمر: "إن فرقة المعتزلة نشأت من النصرانية، لأن آباء الكنائس كانوا يتجادلون في حرية الإرادة، وأن الإنسان مجبر أو مختار، وبعبارة أخرى في مسألة القدر، كما كانوا يتجادلون في صفات الله" [3] .

ويقول المستشرق الإيطالي نيلينو: "كان بعض المتكلمين الأوائل قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق يبحثون القدر، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق اختيار الإنسان وحريته في أفعاله، حتى يمكن تبرير الثواب والعقاب" [4]، وقد تابع هذا الفريق من المستشرقين بعض الباحثين المسلمين في القول بتأثر عقيدة القدر عند المعتزلة باللاهوت النصراني [5] .

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، تأليف دي بور، ترجمة أبو ريدة، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م، ص٤٨ و ص٤٩.

(٢) السابق، ص٤٨ و ص٤٩.

(٣) نقلًا عن ضحى الإسلام لأحمد أمين، ١/٣٤٤.

(٤) بحوث في المعتزلة نيلينو ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية ط ثالثة ١٩٦٥ القاهرة ص٢٠٣.

(٥) من امثال زهدي جار الله (المعتزلة) والشيخ محمد أبو زهرة (تاريخ المذاهب) ود. عبد الفتاح لاشين (بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية) دار الفكر العربي، دون تاريخ، و د. عبد الحكيم بلبع (أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري) مكتبة نهضة مصر بالفجالة، دون تاريخ.

ونستطيع أن نقرر – بادئ ذي بدء – أن المعتزلة قد تأثروا بالنصارى في قضية القدر وغيرها، ولكن هذا التأثر ليس تأثرًا عقائديًا كتأثر التلميذ بأستاذه، إنما كان تأثرًا منهجيًا بمعنى أنهم تسلحوا بأسلحة لم يكونوا ليعرفوها إلا عن طريق أو بسبب هؤلاء النصارى كالفلسفة اليونانية مثلاً [١] . وقد أدى هذا إلى تطور المسألة وتعمق البحث فيها . هذا هو التأثير الذي يمكننا التسليم به، أما ما يحاول المستشرقون إثباته من أن المعتزلة أخذوا فكرة الحرية عن النصرانية أصلاً فإن هذا ما لا يمكننا التسليم بصحته [٢] . وذلك لما يأتي:

أولاً: إن مجرد البحث في مسألة حرية الإنسان أو عدمها لا يعد دليلاً على التأثر، لأن هذه القضية قد شغلت أذهان الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين في كل العصور [٣]، كما شغلت عرب الجاهلية، وتحدث بها شعراؤهم الذين اعترفوا بالقدر، وأن الإنسان يسير في حياته وفق ما قدر له، وكتب عليه، فقد روي عن كعب ابن زهير قوله:

---

(١) راجع نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية، ص٥٢٣و ص٥١٤، مقال لحسام الدين الألوسي، منشور في مجلة عالم الفكر، ١٩٧٥م.

(٢) من المفيد أن نذكر هنا أن طائفة من المستشرقين يذهبون إلى أن نشأة علم الكلام بكل قضاياه كانت إسلامية ولأسباب داخلية بحتة من هؤلاء: كارادي فو في كتابه (الغزالي) ص٢٢- ٢٣ ترجمة عادل زعيتر، وأرنست رينان في كتابه (ابن رشد والرشدية) ص١١٦ ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة.

(٣) راجع في ذلك كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام) لجولدزيهر ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين القاهرة، ١٩٥٩م، حاشية (١) على ص٦٧. وكذلك (علم الكلام) لماكدونالد، نقل رأيه الألوسي في مقالة نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية، ص٥٠١.

لو كنت أعجب من شيء لأعجبني سعى الفتى وهو مخبوء له القدر

يسعى الفتى لأمور ليس يدركهــا فالنفس واحدة، والهم منتشــــر

والمرء ما عــاش ممدود له أمل لا تنتهي العين حتى ينتهي الأثر[1]

وقد أشار ابن تيمية إلى مثل ذلك عندما قــال:" والعــرب كانــت فــي جاهليتها تقر بالقضاء والقدر . قال عنترة:

ياعبد أين من المنيــة مهــرب إن كان ربي في السماء قضاها[2]

فإذا علمنا هذا لاح أمامنا سؤال: هل كان الفكر الإسلامي قابلاً للخوض في هذه المسألة ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لابد أن تكون بالإيجاب، ولم لا، والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تتعرض لقضية حرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله ؟ يقول تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ ﴾ [3] ويقول: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [4] ويقول ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [5]، ويقول: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَلا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللهِ وَلِيّاً وَلا نَصِيراً﴾ [6]. وغير ذلك من الآيات التي يفهم منها حرية الإنسان ومســئوليته عن أفعاله كثير في القرآن الكريم. والقرآن مليء بالآيات التي قد يفهم منهــا

---

(١) ابن القيم، في هدي خير العباد، المطبعة المصرية ومكتبتها، دون تاريخ ٢/٢٠٧.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، الطبعــة الثالثة ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م ٣/٤٦.

(٣) سورة يونس الآية رقم ٦٦.

(٤) سورة فصلت الآية رقم ٤٠.

(٥) سورة التوبة الآية رقم ١٠٥.

(٦) سورة النساء الآية رقم ١٢٣.

معنى آخر في القضية، كقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾ (١) .وقوله: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا﴾ (٢)، وغير ذلك من الآيات التي قد تدل على هذا المعنى كثير في القرآن الكريم .

ومن هذا يتبين لنا أن القرآن الكريم قد عرض هذه القضية عرضًا يتسم بالبسط والتركيز، ويدفع المسلمين للنظر في وجه الصواب فيها، وكذلك السنة النبوية المطهرة نجد فيها أحاديث قد تعرضت لهذه القضية، بعض هذه الأحاديث يحذر من الخوض فيها، وبعضها يدعو إلى العمل، وعدم الاتكال على القدر، ويؤكد مسئولية الإنسان عن فعله (٣) .

فذلك واضح في المنابع الأولى للفكر الإسلامي، وهى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، تلك المنابع التي تعرضت لمسألة القدر، وكانت دافعة للمسلمين، وقدمت لهم مادة خصبة لكي يبحثوا فيها، وهذا ما حدث بالفعل، فلقد تعددت الروايات التي تؤكد أن هذه القضية أثيرت في حضرة الصحابة – رضوان الله عليهم- فأدلوا فيها بأقوال مقنعة سديدة (٤).

---

(١) سورة الحديد الآية رقم ٢٢.

(٢) سورة التوبة الآية رقم ٥١.

(٣) راجع كتاب القدر في فتح الباري لابن حجر، طبعة دار الريان، ١٤٠٧هـ،١١/٤٨٦-٥٢٣، ومسند الإمام أحمد طبعة المكتب الإسلامي ببيروت ١٣٠٤هـ ٢/١٨٧.

(٤) كثيرًا ما ترد هذه القصص في كتب المعتزلة، راجع:

- المنية والأمل لابن المرتضى، طبعة دائرة المعارف بالهند، ١٣٦١هـ، ص٣٠٧.
- المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١/٤٢٠.
- وأمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب للشريف المرتضى، تحقيق السيد محمد بدر الدين النفساني الحلبي، مطبعة السعادة، القاهرة، ط أولى، ص١٠٣- ص١٠٥.

أما على المستوى العلمي فهناك بعض الرسائل والوثائق التي تنسب إلى علماء من الجيل الأول من التابعين تتحدث عن هذه القضية، وتفصل فيها القول، وتعدد الحجج التي يحتج بها أصحاب كل رأي، وتفندها لتصل إلى تحمل الإنسان مسئولية فعله، وتثبت حريته في الاختيار، وتنفى عنه الجبر نفيا قاطعا، ومن هذه الرسائل: رسالة عمر بن عبد العزيز (توفى ١٠١هـ) في القدر، وقد عده البغدادي أول متكلمي أهل السنة [(١)]، ورسالة الحسن البصري (توفى ١١٠هـ) إلى عبد الملك بن مروان في القدر، عندما بلغ عبد الملك عن الحسن أنه ينفي الجبر والقدر، فأرسل إليه يستطلع رأيه في هذه المسألة، وهذه الرسالة قد شكك بعض الناس في تمثيلها لموقف الحسن النهائي في الموضوع مستندا إلى أن الحسن قد عدل عن هذا القول فيما بعد [(٢)]، ومهما يكن من تمثيل هذه الرسالة لرأي الحسن البصري أو عدمه فإن الذي يهمنا هنا هو أن ندلل على أن هذه المسألة قد أثيرت وبحثت قبل أن يبدأ – تاريخيًا – التأثير المزعوم للنصارى في المسلمين، وأن هذه المسألة إسلامية في نشأتها، واستمدت مادتها من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وأفكار الصحابة والتابعين.

ثانيا: إن الباحثين في القديم والحديث قد أولعوا عن أصل لعقائد الفرق الإسلامية المختلفة، خاصة المعتزلة، ولعل هذا هو الذي دفع ببعضهم إلى

---

(١) انظر أصول الدين للبغدادي، ص٣٠٧.

(٢) من الذين شككوا في نسبة هذه الرسالة للحسن ونسبها لواصل الشهرستاني. راجع الملل والنحل، ٤٧/١. راجع: مقدمة رسائل العدل والتوحيد دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، ط أولى ١١٤٧هـ-١٩٨٧م، ص١٧، ورسالة الحسن المنشورة ضمن رسائل هذا الكتاب باسم رسالة في القدر، من ص١٠٩: ص١٢٨ من الجزء الأول.

محاولة إثبات ذلك التأثير المزعوم، وإن الباحث ليجد أثناء قراءته للكتابات المختلفة حول الفرق الإسلامية تلك المحاولات الدائمة التي ترد كل قول إلى أصل ما، ونمثل لذلك بما يلي:

حاول الشهرستاني ربط مذهب المعتزلة بالمذهب النسطوري في النصرانية، فذكر "أن قول نسطور بأن الله – تعالى– واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وبأن هذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو، هو أساس المذهب المعتزلي، وأن أشبه المذاهب المعتزلية بمذهب نسطور في الأقانيم أحوال أبي هاشم، فإنه يثبت خواص مختلفة لشيء واحد"(١) وتلك خطة مضى عليها الشهرستاني دائما في محاولته أن يصل بين مذاهب المخالفين لمذهب الأشعري من المسلمين وبين مذاهب الملاحدة من المخالفين للإسلام.

وذهب (ولهاوزن) إلى أن الشيعة استقت عن أصل يهودي (٢)، ويذهب بعض الباحثين (٣) إلى أن الشيعة – في حقيقتها – ليست إلا طائفة فارسية.

ونجد محاولة شبيهة عندما نقرأ رأيا يقول صاحبه فيما يخص المعتزلة "ونجد بعض الشبه بين مذاهب المعتزلة، ومذاهب كانت موجودة قبلهم عند الفرس وغيرهم، أفلا يكون ظهور المعتزلة من بعض النواحي – ورغم دفاعهم المجيد عن الإسلام – أشبه برد فعل من جانب الموالي الذين عارضوا به سلطان الإسلام وثقافته؟"(٤).

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، ٢٢٤/١.

(٢) نقلاً عن أدب المعتزلة، ص٣٥

(٣) من هؤلاء الأستاذة (دورزي) راجع: السابق، ص٣٥

(٤) انظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د.محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص١٣

وأيضا فإن الشهرستاني حاول أن يرجع عقيدة الصلاح والإصلاح إلى أصول فلسفية (1)، ولكن باحثا آخر ينازعها معه، فيعود بها إلى أصول نصرانية (2).

وقد حاول ألبير نصري نادر أن يثبت أن عقيدة المعتزلة في حكمة الآلام مأخوذة من عقيدة النصارى في الألم كطريق لخير أعظم، وقد ساق بعض الآراء التي تعود بها إلى أصل رواقي أو مناني، وفندها جميعًا ليثبت صحة دعواه (3).

وأختم هذه النماذج بالإشارة إلى نموذج آخر يتعلق بالرافضة عندما رماهم الشعبي بانتسابهم إلى اليهود (4).

ولا يمكن أن نغفل الاختلافات المذهبية وأثرها في تلك المحاولات، لأن الغالب على الكتّاب الذين ينتمون إلى فرقة معينة أن يجتهدوا في إيجاد أصل لمذهبهم يتصل برسول الله – صلى الله عليه وسلم – وأصلٍ للمخالفين يتصل بالملل المخالفة، لكي ينفروا منهم المسلمين، ويرفعوا من شأن مذهبهم ويضعوا من قدر مخالفيهم .

فإذا كان الأمر كذلك، وسلم لدينا رغبة جل الباحثين في إيجاد أصل لهذه الفرقة أو تلك؛ قديمًا كانت تحكمهم العصبيات المذهبية، وحديثًا يتبع بعضهم

---

(1) انظر: الملل والنحل، 1/57

(2) المعتزلة للزهدي جار الله، ص27و ص103، ولعله متأثر في ذلك بموقف المستشرقين النصارى الذين شغفوا بإرجاع كل عقيدة إسلامية إلى النصرانية.

(3) فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، 1950م، ص76.

(4) راجع العقد الفريد لابن عبد ربه، 1/269، طبع بهامشه زهر الآداب وعز الألباب للحصري القيرواني، دون تاريخ.

المستشرقين دون تدقيق؛ ويحاول بعضهم - بدافع البحث العلمي - أن يثبت أصلاً لهذا القول أو ذاك، مما يأخذ به إلى التعسف في الأحكام والتسرع فيها أحياناً، أقول: إذا سلم لنا ذلك وجب علينا أن نبحث كل دعاوي التأثر بمنظور آخر .

ثالثًا: إن أقوال المؤيدين للفكرة القائلة بأن عقيدة القدر عند المعتزلة نشأت متأثرة باللاهوت النصراني تتسم بالاضطراب من جانب، وتفتقر إلى الدليل من جانب آخر. وسأكتفي بالتعليق على كلام واحد من المستشرقين، وواحد ممن تابعهم في رأيهم: فأما المستشرق فهو الإيطالي نيلينو (توفي ١٩٣٨ م) الذي سبق أن سقنا رأيه في هذه القضية، ولقد قرأنا له هذا الرأي في بحثه عن المعتزلة الذي تضمنه كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ولكننا وجدناه يناقض رأيه الذي سقنا له آنفًا في موضعين: الأول عندما قال: "فأغلب الظن أن مذهبهم (المعتزلة) في الاختيار قد أتى به عمرو ابن عبيد الذي يذكر عنه الرواة صراحة أنه قدري، بينما لا تذكر المصادر القديمة شيئًا مثل هذا عن واصل"(١).

فإذا كان نيلينو يرى أن الذي أتى بعقيدة القدر في أصلها عند المعتزلة هو رجل معتزلي أصيل، ومن مؤسسي المذهب، فأي تأثير للنصرانية على المعتزلة في هذا ؟ قد يكون الجواب: لعل عمرو بن عبيد قد تأثر هو نفسه باللاهوت النصراني آنذاك، ولكن هذا الجواب مجرد قول بغير دليل، وتحكم لا مبرر له، فإنه لم يذكر مصدر من المصادر المعتمدة شيئًا عن ذلك التأثر المفترض، مما يؤكد عدم وجوده أصلاً . أما الموضع الثاني الذي ناقض فيه

---

(١) نيلينو، بحوث في المعتزلة، ص١٨١ من كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، ط الثالثة، ١٩٦٥م، القاهرة.

نيلينو رأيه السابق فهو عند قوله: "إن المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني للهجرة نشأت كلها تقريبًا عن اختلافات في تفسير عبارات وألفاظ وردت في القرآن، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائمًا تقريبًا المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل، ولفظ قدر ذو أصل قرآني واضح لا سبيل لنكرانه"(١).

أما الذي تابع المستشرقين في رأيهم فهو الأستاذ زهدي جار الله، حيث يقول: "إن الأدلة على تأثر المعتزلة بالمسائل اللاهوتية التي أثارها المسيحيون والتي كانت تشغل لاهوتيي المسيحيين أنفسهم كثيرة" (٢)، ولكنه بعد ذلك لا يستدل ولا بدليل واحد، إنما يذكر قضايا تاريخية، وروايات تثبت أن الأمويين قد استعانوا في إدارة بعض شئونهم بالنصارى، ويذكر مكانة الأخطل الشاعر النصراني في البلاط الأموي. وقد تعرض في كتابه (المعتزلة) للقديس يوحنا الدمشقي المتوفى (١٣١هـ-٧٤٨ م)، وتلميذه أبي قرة (توفي ٢٠٥هـ-٨٢٠ م) وأثرهما في المسلمين فقال: "فإذا كان أثره (يريد يوحنا) قد نفذ إلى الغرب البعيد أفلا يكون من المستغرب ألا يتأثر به العرب المسلمون الذين كان الدمشقي يعايشهم، ويتعاون معهم، ويتكلم لغتهم ؟" (٣) .

---

(١) نقلاً عن كتاب (من قضايا علم الكلام في ضوء الكتاب والسنة) د. محمد الجليند، مكتبة الزهراء، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ص٥٢.

(٢) المعتزلة، ص٢٣

(٣) السابق، ص٢٤و ص٢٥، وانظر في ترجمة يوحنا الدمشقي:

- الذكرى المئوية الثانية عشر لوفاة القديس يوحنا الدمشقي ١٩٥٠م.
- كتاب مروج الأخبار في تراجم الأبرار للأب بطرس فرماج اليسوعي، ط المكتبة العمومية، بيروت، ١٨٦٣م، من ص ٢٥٦: ص ٢٥٨.
- مقدمة كتاب (المائة مقال في الإيمان الأرثونكسي) تأليف الأرسمندريت أدريانوس شكور ق ب، وهو الكتاب الخامس من سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم، نشر المكتبة البوليسية، لبنان، ط أولى، ١٩٨٤م.

ونحن من جانبنا لا نجد للإجابة عن هذا السؤال إلا نعم إنه لمن المستغرب ما تقوله، وذلك للأسباب الآتية:

١-أن الغرب الذي تأثر بالقديس يوحنا الدمشقي غرب نصراني مثله يبحث عن كل ما هو نصراني، وبخاصة ما اندثر من تراثهم ليحييه، فلا غرابة أن يتأثر توما الأكويني (توفي ٦٧٣هـ-١٢٧٤ م) أو غيره بفكر يوحنا الدمشقي، ولا يتأثر المسلمون به على الاتفاق في اللغة والوطن، بل إن هذا الاتفاق ما كان ليحدث أثرًا متبادلاً بقدر ما يحدث بغضاء وشحناء وجدلاً؛ كل يرمي إلى إثبات جهل الآخر وعماه، والمجتمعات التي يعيش فيها المسلمون إلى جانب النصارى في التاريخ القديم والحديث خير دليل على هذا .

٢-أن التراث الضخم الذي خلفته لنا هذه الفترة التي عاشها الدمشقي والتي أعقبتها؛ أعني التراث الجدلي بين المسلمين والنصارى ليدل دلالة واضحة على مدى محاولة كل طرف لدحض حجج الآخر، وإظهار فساد قوله وتهافت معتقداته، وإن مثل رسالة إسماعيل الهاشمي، والكتابات الجدلية لأبي عيسى الوراق (توفي ٢٤٧هـ) والتي رد عليها يحيي بن عدي (توفي ٣٦٤هـ)، وغير ذلك لدليل على أن كلا الفريقين لم يكن ليقبل ما يقول به خصمه، وما يعتقده فضلاً عن أن يتبناه أو يؤمن به أو يعتقده .

وعلى هذا نستطيع أن نؤكد أنه لو كان هناك تأثير وقع من اللاهوت النصراني على المعتزلة لكان رفض عقائد النصارى ومحاربتها وإظهار فسادها، وليس العكس [(١)]، ولعل الأستاذ زهدي جار الله نفسه قد أحس بضعف هذا الرأي فعقب عليه قائلاً: "على أننا يجب ألا نأخذ هذه

---

(١) راجع: المعتزلة، د. أحمد محمود صبحي، الكتاب الأول، ضمن سلسلة في علم الكلام. دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط الرابعة، ١٩٨٢م

الأقوال قضية مسلمة لسببين: الأول، لأن المصادر التي أوردتها متأخرة، والثاني، لأنه قد يكون أعداء القدرية اتهموهم بتقليد النصارى ليثيروا الناس عليهم" (١) .

ثانيًا: القول بخلق القرآن:

هذه هي القضية الثانية التي يميل بعض الباحثين إلى القول بتأثر المعتزلة فيها بغير المسلمين، ولسنا في مقام الحديث عن عقيدة خلق القرآن، والدور الذي قامت به في تاريخ المعتزلة بصفة خاصة، وفي تاريخ الفرق الإسلامية والتاريخ الإسلامي بصفة عامة، وما صحب تلك العقيدة من محن لأعلام الحديث النبوي كالإمام أحمد بن حنبل (توفي ٢٤١هـ) وغيره، فإن لهذا مقامًا آخر، ولكننا نريد أن نناقش بعض الآراء التي تعود بها إلى ديانات غير إسلامية .

إن الدارسين في ذلك فريقان، فريق يعود بها إلى أصل يهودي، ولعل هؤلاء قد استقوا ذلك مما كتبه ابن الأثير في تاريخه عن عقيدة خلق القرآن، حيث يقول عند كلامه عن أحمد بن أبي دؤاد (توفى ٢٤٠هـ): "إنه كان داعية إلى القول بخلق القرآن وغيره من مذاهب المعتزلة، وأخذ ذلك عن بشر المريسي، وأخذ بشر عن الجهم بن صفوان، وأخذه الجهم عن الجعد بن درهم، وأخذه الجعد عن أبان بن سمعان، وأخذه أبان عن طالوت بن أخت لبيب بن الأعصم وختنه، وأخذه طالوت عن ختنه لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم، وكان لبيد يقول بخلق التوراة، وأول من صنف في ذلك طالوت، وكان زنديقا، فأفشى الزندقة"(٢).

---

(١) المعتزلة، لزهري جار الله، ص٢٦.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مراجعة د. محمد يوسف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م، ٦/١٢١

ونقع على رواية أخرى لابن قتيبة المتوفى(٢٧٦هـ) يقول فيها: "إن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي (توفى ١١٩هـ)، وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي" (١).

ونحن لا ننكر أن يكون القول بخلق التوراة من عقائد من ذكرهم هؤلاء المؤرخون من اليهود، ولكن الذي يبدو لنا غريبا هو ربط القول بخلق القرآن بالقول بخلق التوراة في اليهودية، وهل مجرد وجود تشابه ظاهري بين القولين دليل على أن المعتزلة أخذوا قولهم عن اليهود؟ .

والحق أن ثمة نقطة منهجية مهمة يجب إبرازها في هذه القضية، وهى أن القول بخلق القرآن يختلف في دوافعه وأسبابه ونتائجه كل الاختلاف عن القول بخلق التوراة في اليهودية، فالمعتزلة منزهون لله تعالى، وأول أصل من أصولهم، وهو التوحيد، يدور الكلام فيه حول التنزيه المطلق لله – تعالى – عن مشابهة المخلوق، يأتي القول بخلق القرآن كواحد من تلك العقائد التي تفضي إلى التنزيه المطلق (٢)، إذن فالقول بخلق القرآن ليس مقصودًا قصد الغايات في مذهب المعتزلة، ولكنه مقصود قصد الوسائل، فهو وسيلة لإثبات تنزيهه – تعالى – ونفي مشابهته لخلقه في شيء، فإذا علمنا أن اليهود قوم مشبهة مجسمة تقول في ربها ما تقوله في الواحد من الناس خرج القول بخلق التوراة عن تلك الغاية السامية التي قصدها المعتزلة عندما قالوا بخلق

---

(١)ابن قتيبة، عيون الأخبار (كتاب العلم والإيمان) نسخة مصورة عن دار الكتب المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، دون تاريخ، ١٤٨/٢و١٤٩.

(٢) من هذه العقائد نفي الرؤية، ونفي الصفات الزائدة عن الذات (راجع النزعة العقلية في تفكير المعتزلة لعلي فهمي خشيم، دار مكتبة الفكر للطباعة والنشر، طرابلس ١٩٦٧، ص٧٤.)

القرآن، وهي التخليص التام للتوحيد من شوائب التشبيه، يقول القاضي البهلولي المعتزلي (توفي ٥٧٣هـ): "المعتزلي هو الذي يعتقد التوحيد الخالص عن شوائب التشبيه، والتعديل الصافي عن كدرجات التجوير، والتصديق المنزه عن أدناس التكذيب" (١)

ورواية ابن الأثير لا تدع القارئ مطمئناً للسبب المذكور كدافع لقول أحمد بن أبي دؤاد بخلق القرآن، وحتى لو اطمئن القارئ إلى ذلك فإنه لا يمكن أن يطمئن إذا لاح أمامه هذا سؤال: إذا كان ابن أبي دؤاد قد تأثر بهذه السلسلة من القائلين بخلق القرآن فهل يبرر هذا انتشار هذه العقيدة في أنحاء مختلفة وبلاد متباعدة من ديار الإسلام (٢) وفي الفترات التاريخية المختلفة فيما قبل وبعد أحمد بن أبي دؤاد ؟ إن مثل هذا الانتشار الهائل لعقيدة خلق القرآن قد يدلنا على أن مصدر القول به مصدر إسلامي، وأدلة صحته التي استدل بها أصحابه إسلامية مأخوذة من القرآن الكريم نفسه .

أما عن اليهود أنفسهم فإنهم لم يكونوا في البلاد الإسلامية ذوي نشاط ملحوظ وقد اتسمت علاقتهم بالمسلمين بالجمود والرتابة، ولم يكونوا على ثقافة كلامية كالتي كانت عند بعض النصارى، بحيث يروجون مثل هذا القول بين المسلمين، ونستطيع أن نفهم هذا المعنى من كلام جيد لأبي عثمان الجاحظ (توفي ٢٥٥هـ) في هذه النقطة، حيث يقول: "فقد صلح بنا كثير من أمور النصارى وغيرهم، أما اليهود فلم يضرب فيهم غيرهم، لأن مناكحهم

---

(١) البهلولي، شرح قصيدة الصاحب بن عباد، ص٣٦، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بغداد، ١٩٦٧م.

(٢) انتشر الاعتزال في خوارزم – مثلا – حتى ليندر أن تجد خوارزميا ليس معتزليا وعند ما تكلم الزمخشرى عن الخوارزميين جعل الاعتزال أعظم فضائلهم، ولقد شاع الاعتزال فيهم حتى في عوامهم (راجع كتاب الخطط للمقريزى، ٣٠٢/٣).

مقصورة فيهم، ولهم موادة إلى آخره"[1] ونسبهم في موضع آخر هم وسلفهم إلى الجهل والعمى والغباء، حيث يقول: "وهل تسمع لهم بكلام شريف أو معنى يستحسنه أهل التجربة، وأصحاب التدبير والسياسة، أو حكم، أو حكمة، أو حذق في صناعة مع ترادف الملك فيهم، وتظاهر الرسالة في رجالهم، وكيف لا تقضي عليهم بالغي والجهل، ولم تسمع لهم بكلمة فاخرة أو معنى نبيه لا ممن كان في المبدأ، ولا ممن كان في المحضر، ولا من قاطني السواد، ولا من نازلي الشام، ثم انظر إلى أولادهم مع طول لبثهم فينا، وكونهم معنا: هل غيّر ذلك من أخلاقهم، وشمائلهم، وعقولهم وأحلامهم، وآدابهم، وفطنهم؟"[2] ويبقى سؤال: هل كان لمثل الجاحظ - وهو من أعلام المعتزلة - أن يقبل عقيدةً علم سلفًا أن مصدرها هؤلاء الأغبياء الذين يذمهم هذا الذم المرير ؟

أما الفريق الثاني من الذين يبحثون عن أصل عقيدة خلق القرآن عند المعتزلة فإنهم يعودون بها إلى أصل نصراني، أو بعبارة أدق إلى تأثير نصراني، ويريدون بالتأثير هنا التأثير السلبي؛ أي أن النصرانية بما فيها من القول بقدم الكلمة دفعت بالمعتزلة إلى ترك عقيدة قدم القرآن، والقول بأنه محدث مخلوق بعد أن لم يكن .

فقد ذكر أوليري "أن المعتزلة عارضوا القول بقدم القرآن، ودعوى أنه لم يخلق؛ لأن النتائج التي تستنبط من ذلك بدت في نظرهم كأنها تقر بأشخاص متميزة تطابق الأقانيم التي في الثالوث المسيحي" [3] .

---

(١) الجاحظ، حجج النبوة، ٢/٩٧و ٩٨و ٩٩، على هامش الكامل للمبرد، القاهرة ١٣٢٤هـ = ١٩٠٦م.

(٢) المصدر نفسه، ٢/١٠٠.

(٣) دي لاسي أوليرى، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل بيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط أولى ١٩٧٢م، ص٧٤.

أما ابن العبري فقد ذكر في (تاريخ مختصر الدول) أن المعتزلة إنما قالت بنفي الصفات القديمة عن ذات الباري تعالى – والكلام صفة من هذه الصفات – هربًا من أقانيم النصارى[1].

وهذا الرأي – فيما يبدو لي – فيه وفيه باطل، فأما الحق فهو أن المعتزلة قالوا بخلق القرآن لئلا يشارك القديم – تعالى – شيء في القدم؛ فتعدد القدماء شرك، ماثل هذا الشرك شرك النصارى أو غيره فهذه قضية أخرى، وهي الباطل الذي يحتويه كلام أوليري وابن العبري[2] حيث أن جعل القول بخلق القرآن ونفي الصفات هربًا من أقانيم النصارى أمر غير مسلم به، وأرى أن هناك فارقًا بين الهروب من تعدد القدماء والهروب من أقانيم النصارى، فالأول أعم ولا ينبغي تخصيصه إلا بدليل . ويوضح القاضي عبد الجبار هذه الفكرة بقوله: "اعلم أن المتقدمين من شيوخنا دلوا على أنه – تعالى – لا يجوز أن يكون عالمًا بعلم قديم بوجهين أحدهما أن جعلوا قديمًا ليس هو الله مثل مذاهب الثنوية والنصارى، في أنه خروج عن دين الإسلام، وذلك لأنهم إنما كفروا وصاروا خارجين عن الدين لا بشيء سوى الزيادة في القديم على الواحد"[3] فالمعتزلة حريصون على أن يفردوا الله بالقدم، ولا يشركوا شيئًا معه في تلك الصفة، هذا هو الأصل في مذهبهم فإذا أدى القول

---

(١) انظر: ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، تحقيق الأب أنطون صالحاني اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م، ص١٦٤.

(٢) وقد ناقض ابن العبري نفسه في استنتاجه للسبب الذي دفع المعتزلة إلى نفس الصفات في نفس المكان من كتابه ص ١٦٤، فإنه إن كان قد زعم أن المعتزلة قد نفوا الصفات هربا من أقانيم النصاري فإنه يعود فيقول : إن نفي الصفات مقتبس من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذات الله واحدة لاكثرة فيها، فهو هنا يرجع تأثير المعتزلة في ذلك لا إلى النصرانية بل إلى الفلاسفة.

(٣) اللمحيط بالتكليف للقاضي، ١/١٧٧.

بقدم شيء آخر إلى مشابهة أقوال أي ملة أخرى كالثنوية أو النصارى فإن ذلك أدعى لترك هذا القول، وأثبت للكفر عند اعتقاده .

ولعل ما دفع هؤلاء إلى القول بأن المعتزلة نفت قدم القرآن هربًا من أقانيم النصارى هو ما ورد من كتبٍ للمأمون (توفي ٢١٨هـ) أرسلها إلى الولاة يأمرهم فيها بامتحان الفقهاء في خلق القرآن، فقد ورد في كتابه الثالث إلى عامله على بغداد إسحق بن إبراهيم ما يلي: "ومما بيَّنه أمير المؤمنين برويته، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره ما ينال المسلمين من القول في القرآن ...... واشتباهه على كثير منهم حتى حسن عندهم، وتزين في عقولهم، ألا يكون مخلوقًا، وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله" [(١)] ولكن هل يفهم من كلام المأمون أنه يدعو إلى القول بخلق القرآن هربا من أقاليم النصارى؟ .

إن الكلام في هذه النقطة جاء في معرض تحديد مثالب القول بقدم القرآن، فمن بين هذه المثالب أن أصحابه يضاهئون به قول النصارى، ولم يأت عند ذكر الأسباب التي تدعو إلى القول بخلق القرآن، وهناك فرق بين الحالين، فلو أن الكلام جاء بالصورة الثانية لكان من الممكن الحكم بأن من أسباب القول بخلق القرآن الهروب من أقانيم النصارى، أما وقد يأتي بالصورة الأولى فإنه يصعب حمله على هذا المعنى، إذ بذلك نجعل النتائج أسبابًا ودوافع.

لكن أبا الحسن الأشعري (توفي ٣٢٤هـ) يثير قضية تأثر المعتزلة بالنصارى في القول بخلق القرآن بطريقة معاكسة لما سبق، والتأثير الذي يريد إثباته تأثير إيجابي بمعنى أن المعتزلة قالوا بخلق القرآن مضاهاة

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، طبعة دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦م، ٢٢٦/١٠ و ٢٩١، والكامل في التاريخ لابن الأثير، ٣/٦ و ٦.

للنصارى، ولكن: أي وجه للشبه بين القول بخلق القرآن وعقيدة النصارى في الكلمة؟ خاصة وأن التناقص والتباين بينهما واضح جلي. يعلل الأشعري هذا التشابه بأن القائلين بخلق القرآن "ضاهوا قول النصارى الذين زعموا في كلمة الله أنها حواها بطن مريم، فزاد هؤلاء وزعموا أن كلام الله مخلوق حل في شجرة [١] وكانت الشجرة حاوية له"[٢]. وكلام الأشعري ضعيف ولا يعتمد على وجه الشبه الذي ساقه، وهذا بين.

إن المعتزلة وهم المدافعون عن الإسلام ما كان لهم أن يقبلوا أي تأثير من خارج الإسلام على مذهبهم ومعتقداتهم، فلقد كانت نظرتهم إلى من يتأثر بشيء من أقوال أهل الملل نظرة ازدراء وتحقير، فأبو عثمان الجاحظ (توفي ٢٥٥هـ) يرى أن الفرق التي تأثرت بعقائد أصحاب الأديان الأخرى فرق ضالة، فهو يعزو انحراف الأغبياء من المسلمين إلى معرفتهم بكتب المنانية والديصانية والمرقيونية، ويؤكد ذلك بقوله: " إن الطريق الذي ربط هؤلاء الأغبياء من المسلمين (يقصد عوام المسلمين) بتلك الملل وكتبهم هم متكلمة النصارى وأطباؤهم ومنجوهم"[٣] فكيف بهم – بعد هذا الفهم – أن يتأثروا بهؤلاء المخالفين؟ أم كيف يقبل الجاحظ عقيدة علم سلفا أن مصدرها نصراني، فيعتنقها ويدافع عنها؟

مما سبق يتبين لنا أن تأثير اللاهوت النصراني، والفكر اليهودي لم يكن

---

(١) انظر مذهب المعتزلة في حاجة الكلام إلى المحل في كتاب " التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض لابن متويه " تحقيق د. سامي نصر لطفي، ود. فيصل بدير عون، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، دون تاريخ، ص٣٤٧، وما بعدها.

(٢) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص٢٦.

(٣) المختار في الرد على النصاري للجاحظ، تحقيق د. محمد عبدالله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط أولى ١٤٠٥هـ = ١٩٨٦م، ص٩٢.

في لفت أنظار المعتزلة إلى القضايا العقائدية التي أثريت كخلق القرآن ومسألة القدر، ولم يكن كذلك في اتخاذ المعتزلة من هذه القضايا موقفا معينا كالقول بخلق القرآن، وحرية الإرادة الإنسانية، وإنما كان هذا التأثير في لجوء المعتزلة إلى أسلحة غريبة عن الفكر الإسلامي، ثم توظيف هذه الأسلحة في تلك القضايا الإسلامية الخالصة للدفاع عن وجهة نظرهم، وإثبات صحتها بالدليل العقلي والنقلي معا.

ومن أول هذه الأسلحة الفلسفة اليونانية بمنهجها في الجدل والبحث، ولقد كانت اليهودية والنصرانية قد تسلح أهلها منذ ظهورها بالفلسفة اليونانية، (ففيلون) اليهودي (عاش بين ٢٥ق م – ٥٠م) كان من أوائل من فلسف اليهودية في الإسكندرية، و(كليمان) الإسكندرى (ولد نحو ١٥٠م) و(أوريجين) (عاش بين ١٨٥م – ٢٥٤م) من أوائل من مزجوا النصرانية بالأفلوطينية الحديثة، ويتبعهم في ذلك كثير من النصارى النساطرة[1].

وقد اتبع علماء اليهود والنصارى هذا المنهج، ولم يتخلوا عنه، فاتخذوا قواعد المنطق حاكما لتفكيرهم وتسلحوا بالفكر اليوناني وصبوا عقائدهم في قوالبه ليمنحوه القبول ولو شكلا في أذهان الناس ،إذن فليس غريبًا أن يلجأ المعتزلة إلى مثل السلاح الذي لجأ إليه خصومهم، ومن هذا الاحتكاك بين المعتزلة وبين علماء الملل الأخرى اتسعت دائرة المناهج الفلسفية عندهم، واختلطت علوم الفلسفة في بحوث وكتابات بعضهم" [2]، وقد نشأت بعض المقولات الاعتزالية بتأثير الفلسفة اليونانية ما كان لها أن تظهر بدونها، ولكنها أقوال فردية شاذة في كثير من أحوالها، ولذا لا ينبغي نسبتها إلى المدرسة كلها التزامًا بالمنهج العلمي الصحيح، ومن هذا نستطيع أن نفهم ما

---

(١) راجع في ذلك ضحى الإسلام، ١/٢٦٠، ومابعدها، وأبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة لعلي مصطفي الغرابي، مطبعة حجازي بمصر، ١٣٦٩هـ، ص٩٥.

(٢) ضحى الإسلام، ١/٢٣٦ و ٢٥٧.

قرره الشهرستاني عندما قال: "ثم طالع – بعد ذلك – شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخالطت مناهجها بمناهج الكلام" (١) . وكذلك ما ذهب إليه كل من (ماكدونالد) و (هاملتون) من أن المعتزلة كانوا يصبون عقائدهم في قوالب الأفكار اليونانية (٢) .

ونحن وإن كنا نزعم أن المعتزلة لجأوا إلى بعض الأسلحة التي استعملها خصومهم من اليهود ونصارى كالفلسفة اليونانية، فإننا ننكر أن يكون التأثير الذي تأثرت به المعتزلة بالفلسفة اليونانية أكثر من استعمال بعض القوالب العلمية المنطقية، وبعض المناهج المستعملة في الحجاج، وبعض المصطلحات التي أدخلوها على البيئة الإسلامية (٣) . أما تأثرهم بشيء من عقائد فلاسفة اليونان فذلك أمر يرفضه الواقع، وذلك لأنه من السهولة بمكان أن تبرهن على أن فكرة الألوهية في الفلسفة اليونانية مشوهة غير سوية حتى لدى أكبر فلاسفتهم وهو أرسطو، بينما تجد عند المعتزلة التنزيه المطلق والتوحيد الخالص لله – تعالى – فإذا كان هذا حال الفكرة الأم في كل الفلسفات، فكذلك حال غيرها (٤) .

وإن من يقرأ نقدهم اللاذع، وطعنهم المر في أرسطو وعقله وفلسفته، وفي ناقليها وحامليها والمفتتنين بها يعلم إلى أي مدى لم يكن لهؤلاء أن يأخذوا من فلسفته هو وغيره من اليونان شيئًا، ويجعلونه في عقائدهم (٥) . ومن مظاهر هذا أن كثيرًا من رجال المعتزلة قد نفروا من أبي

---

(١) الملل والنحل، ١/٣٠.

(٢) راجع ما كتبه د. أحمد محمود صبحي في ص١٢٠ من كتابه في علم الكلام، الجزء الأول (المعتزلة)، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط الرابعة ١٩٨٢م.

(٣) راجع مقدمة الانتصار لنيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٤هـ = ١٩٣٥م، ص٥٨.

(٤) راجع ماكتبه د. أحمد محمود صبحي، ص١٢٠ من كتابه في علم الكلام الجزء الأول (المعتزلة)

(٥) انظر: تثبيت دلائل النبوة للقاضي، ١/٧٥ – ٨٠، وللمعتزلة كتب كثيرة في نقد الفلسفة اليونانية، انظر: الفهرست، ١/١٧٢.

الحسين البصري (توفي ٤٣٦هـ) أحد تلاميذ القاضي عبد الجبار، لأنه خلط كلامه بكلام الفلاسفة [١].

إذن فالتأثير الذي سمح به المعتزلة للفلسفة اليونانية على مذهبهم كان في بعض الاستدلالات التي ظهرت في أدلتهم ومقدمات أقيستهم [٢]، وكان هذا التأثير مقصودًا من المعتزلة أنفسهم، لأنهم كانوا في حاجة إليه لما رأوا خصومهم من أهل الملل يقصدون إلى الفلسفة ويتخذونها لهم سلاحًا، فهو تأثر مقصود قصد الوسائل وليس مقصودًا ليغير العقيدة أو يخرج صاحبها عن أصولها، وما أحسن ما قاله (نيبرج) في مقدمة كتاب الانتصار: "من نازل عدوًا عظيمًا في معركة فهو مربوط به مقيد بشروط القتال، وتقلب الأحوال، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته، وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله، كذلك في معركة الأفكار"[٣] وليس يضير الفكر الاعتزالي أن يأخذ عن غيره بعض المسائل المشتركة بين العقول، أو يأخذ أسلوب معالجته لهذه المسائل ؟

ومن هذا يتبين لنا أن المعتزلة كانت نشأتهم الأولى إسلامية بحتة، وإن تأثروا بغيرهم من أهل الديانات الأخرى فمن ناحية أن هذة الديانات كانت تقترح عليهم موضع النزال، فإذا قال المجوسي الذي دخل الإسلام بالتجسيم، أو قال بالجبر نازله المعتزلة، ولكنهم يستندون في حججهم على الإسلام و العقل [٤].



---

(١) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، جمع أحمد بن يحيى ابن المرتضي، تحقيق د. على سامي النشار، وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢م، ص١٢٥، وراجع : قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمزاني، تأليف د. عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر، والتوزيع دون تاريخ، ص٥٠.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص١٣١.

(٣) مقدمة الانتصار، ص٨٩، وراجع: تاريخ المذاهب، لأبي زهرة، ص١٣٤.

(٤) راجع: ضحي الإسلام لأحمد أمين، ٣٤٦/١



الفصل الثاني

دوافع المعتزلة للجدل مع علماء الملل



عرضنا فيما مضى طرفا من الموضوعات التي طرقها المعتزلة في الجدل مع الخصوم من المخالفين لملة الإسلام، والدعوة إلى الإسلام، والدفاع عن عقيدته، وتثبيت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وكان لابد أن نتعرف على الأسباب التي دعت المعتزلة إلى هذه الأسباب، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

أولاً: الاقتداء بالقرآن والسنة:

القرآن الكريم مليء بالآيات التي تعرض عقائد المخالفين، ثم ترد عليها بما يكفي ويشفي، وللقرآن الكريم منهج سديد في الجدل مع هؤلاء، ولما كانت المعتزلة تستمد من القرآن علمها وتقتدي به في ثقافتها كان لابد أن تخوض في هذه القضايا اقتداءً به وتفسيرًا له توضيحًا لمعاينة وتفصيلاً لمجمله .

ونسوق – هنا – نماذج من القرآن تدل على أن للقرآن دورًا كبيرًا في تفتيح أذهان المسلمين على هذا الحقل العلمي (مقارنة الأديان)، وحثهم على الخوض فيه:

أ – مع الدهرية:

لقد ورد الحديث عن الدهرية في القرآن الكريم في سياق متكامل يمثل وحدة واحدة حية هكذا ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ * وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلاَّ أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قُلِ اللهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (١)

ويلاحظ أن الآية الأولى من هذا النص تتركب من جزئين: خبر عن مقالة المخالفين، والتعليق على هذا الخبر، وقد جاء التعليق مفيدًا أنهم لا

---

(١) سورة الجاثية: الآيات من [٢٤: ٢٦].

يعلمون شيئًا يقينًا عن سبب هلاكهم الذي زعموا أنه الدهر فما يقولون ذلك عن علم، ولكن عن ظن وتخمين [١]، والآية الثانية تسوق حجاج هؤلاء المخالفين الذي غايته أن يقولوا للرسول: إن كنت صادقًا في رسالتك عن الله وفي أن هناك معادًا ثانيًا يبعث فيه الموتى للحساب والجزاء فأخرج لنا أمواتنا أحياء، حتى يمكننا التصديق بإمكان ذلك، وبأنك رسول حق، ويتضمن هذا الحجاج الاعتراض على أمرين اثنين هما: إنكار بعث الموتى (ائتونا بآبائنا)، وإنكار صدق الأنبياء (إن كنتم صادقين) [٢] .

ويعود النص القرآني إلى تثبيت الحقيقة المطلقة، وهي أن البعث واقع لا محالة، وليس أدل على ذلك من أن الله هو الذي أحياكم من قبل ولم تكونوا شيئًا، فإنهم قد ألزموا ما هم مقرون به من أن الله - عز وجل - هو الذي يحييهم ثم يميتهم، وضم إلى ذلك إلزام ما هو واجب الإقرار به - إن أنصفوا وأصغوا إلى داعي الحق - وهو جمعهم إلى يوم القيامة، ومن كان قادرًا على ذلك كان قادرًا على الإتيان بآبائهم، وكان أهون شيء عليه" .

هذه هي آية الدهر التي تعرض فيها القرآن للدهرية، وهم منكرو البعث، ومكذبو الرسل [٣]، وقد كان الأسلوب القرآني - كما رأينا - متتبعًا لأقوالهم بالنقض تتبعًا دقيقًا، لا يدع المسلم في ريب من أن أصحاب هذا المذهب ليسوا على شيء .

---

(١) انظر: الزمخشري، تفسير الكشاف، تحقيق محمد مرسي عامر، دار المصحف، القاهرة، دون تاريخ، ٥/٢٤٨.

(٢) انظر: السابق، نفسه.

(٣) انظر: المذهب الدهري عند العرب لحسني يوسف الأطير، مطبعة دار البيان بمصر، ط أولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

ب - مع اليهود:

اهتم القرآن الكريم بنقض مقالات اليهود وإفحامهم اهتمامًا كبيرًا، فتناول كثيرًا من عقائدهم، ورد عليها بما يفيد كذبهم، وافتراءهم، وتغييرهم لـدينهم، وسوف نسوق بعض الآيات التي تعرضت لهم:

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَاناً وَكُفْراً ﴾ (١) فقد فضحت هذه الآية اليهود بأمرين: الأول أنهم يفترون على الله، ويقولون ما لا علم لهم به، والثاني: أنهم يكنون للحق متمثلاً في رسالة محمد – صلى الله عليه وسلم – كل العداء، وستؤدي بهم مجابهتهم للحق إلى زيادتهم طغيانًا على طغيانهم وكفرًا على كفرهم . فهم أعداء الإسلام وبني الإسلام، فليحذر المسلمون مكرهم وكيدهم للنيل من دينهم .

ويقول تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ (٢) فبنفس المنهج يعرض القرآن مقولة المخالف، ثم يعقبها بالتعليق عليها بما يفيد جهل صاحبها، فلا مستند لهم فيما ادعوه سوى افترائهم واختلافهم (٣) ثم يضع القرآن الكريم أيدي المسلمين على أصل هذه المزاعم الباطلة، فإن تلك المزاعم التي تتعلق ببنوة أحد من البشر لله – تعالى – لم يكن اليهود ولا النصارى أصحاب السبق في وضعها، بل إنهم قد تفوهوا بها تقليدًا لمن سبقهم من الأمم، ومجاراة لهم، واقتداءً بهم عن جهل وتخبط

---

(١) سورة المائدة: الآية [٦٤].

(٢) سورة التوبة: الآية [٣٠].

(٣) ابن كثير تفسير القرآن العظيم، دار التراث العربي دون تاريخ ٣٤٨/٢.

وعمى، فليس لقولهم هذا سند ضعيف ولا قوي، بل هم وأسلافهم كفروا واستحقوا الحرب من الله تعالى .

ويقول تعالى في معرض الحديث عن غلظ قلوب اليهود في تحليل رائع للشخصية الإسرائيلية: ﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً ﴾ (١)

وهكذا نجد القرآن قد تعرض لهؤلاء في كثير من المواضع عارضًا للعقائد الباطلة التي يدينون بها ثم مؤكدًا جهلهم وتخبطهم، ثم مثبتًا القول الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ج - مع النصارى:

وجد المعتزلة أن القرآن الكريم قد تناول الديانة النصرانية فرد على أصحابها بالحجج الدامغة التي تبين فساد قولهم، والتي لا قبل لهم بها، وكان تركيز القرآن على عقيدة التثليث الباطلة التي يدين بها النصارى، فهي - إلى جانب كونها خارجة عن العقول- كفر صريح، وخروج عن الملة الصحيحة. يقول تعالى ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (٢) وخلاصة الحجة في هذه الآية هي أن لله قدرة على الأشياء يقهرها وتجعلها تحت سلطانه، فجميع الموجودات ملكه وخلقه، وهو القادر على ما يشاء، لا يُسأل عما يفعل بقدرته

---

(١) سورة النساء: الآية [١٥٧] .

(٢) سورة المائدة: الآية [١٧].

وسلطانه وعدله وعظمته (١)، وقدرة الله على خلق مثل عيسى من غير ذكر لا يشك فيها ذو عقل سديد أو علم رشيد، فإذا كان الأمر كذلك فلا حجة للقائلين بهذه الفرية الظاهرة، والبهتان الواضح .

ويقول تعالى ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴾ (٢) والحجة في الآية هي أن المسيح نفسه لم يدع لنفسه ما ادعيتم أنتم له، بل "إنه أول كلمة نطق بها وهو صغير في المهد أن قال إني عبد الله، ولم يقل إني أنا الله ولا ابن الله، وكذلك قال لهم في حال كهولته ونبوته آمرًا لهم بعبادة الله ربه وربهم وحده لا شريك له" (٣) .

ثم يتبع الآية السابقة بقوله ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (٤) ثم بعد ذلك يقول ﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ..... الآية ﴾ (٥). فعلامات العبودية والخلق والضعف والحاجة والقهر معروفة على عيسى الذي تدّعون أنه إله، إن عيسى إلا بشر مثلكم عبد مخلوق مغلوب مقهور.

---

(١) راجع :تفسير ابن كثير، ٣٤/٢.

(٢) سورة المائدة : الآية [٧٢].

(٣) تفسير ابن كثير، ٨١/٢.

(٤) سورة المائدة: الآية [٧٣].

(٥) سورة المائدة: الآية [٧٥].

د – مع ديانات أخرى:

ولم يقتصر القرآن الكريم على الرد على أصحاب الديانات السماوية المحرّفة كاليهودية والنصرانية، بل رد على أصحاب الديانات الوضعية، وعني بإظهار جهل أصحابها؛ من هذا ما فعله مع الصابئين عبدة الكواكب، فقد ألزمهم الحجة على لسان إبراهيم الخليل – عليه السلام – قال تعالى ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾ (١) إن الكوكب الذي يأفل ويغيب لا يصح أن يكون إلهًا، لأن الفطرة الإنسانية السليمة إنما تحكم بأن الإله لابد ألا يغيب عن خلقه وألا يزول، فكأن إبراهيم يريد أن يلزمهم هذه الحجة بهذا الأسلوب الجميل الرائع .

وقال تعالى في الرد على منكري النبوة، وهم الذين يعرفون بالبراهمة، الذين قالوا: ﴿ أَبَعَثَ اللهُ بَشَراً رَسُولاً ﴾ (٢) فقال لهم ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكاً رَسُولاً ﴾ (٣) .

ورد على الذين ينكرون البعث الذين قالوا ﴿ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ (٤) فقال ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ (٥) .

بمثل هذه الآيات – وغيرها كثير – عرف المسلمون عامة والمعتزلة خاصة طريق الجدل مع علماء الملل المخالفة، وكانوا بذلك مقتدين بالقرآن مهتدين به في جهادهم ضد أعداء التوحيد، وكان طبيعيًا أن ينهج المعتزلة هذا

---

(١) سورة الأنعام: الآية [٧٦].

(٢) سورة الإسراء: الآية [٩٤] .

(٣) سورة الإسراء : الآية [٩٥] ، انظر الكشاف للزمخشري، ١٩٢/٣.

(٤) سورة ياسين: الآية [٧٨]، وانظر السابق ١٠٤/٥

(٥) سورة ياسين: الآية [٧٩] .

المنهج فيردوا على المخالفين، ويتوسعوا في الدفاع توسع المخالفين في الهجوم، ويجددوا الحجج في الرد كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن [1] .

ونفس الشيء بالنسبة لسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقد وجد المعتزلة فيها وقائع وقعت بين رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وبعض المخالفين تعلموا منها الحرص على نصرة التوحيد، وإفحام الخصوم بتتبع مقالاتهم بالنقد، وبيان فسادها، فكان أكبر الدوافع التي دفعت بهم إلى الخوض في تلك المعارك ضد المخالفين، وكيف لا يقتدي المعتزلة برسول الله – صلى الله عليه وسلم – وهم أشد الناس دفاعًا عنه، وإظهارًا لفضله، وتثبيتًا لنبوته.

تروي لنا كتب التاريخ قصة المباهلة المشهورة بين رسول الله – ﷺ – ووفد نجران، نختار منها المناقشة الدائرة بينه وبينهم، وكان عمادها الجدل بالتي هي أحسن، فقد أورد ابن جرير الطبري (توفي ٣١٠هـ) في تفسيره أن النصارى أتوا إلى رسول الله – ﷺ – فخاصموه في عيسى بن مريم، وقالوا له: من أبوه ؟، وقالوا على الله الكذب والبهتان، فقال لهم النبي – ﷺ – ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه ؟ قالوا: بلى . قال: ألستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت، وأن عيسى يأتي عليه الفناء ؟ قالوا: بلى، قال: ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه، قالوا: بلى، قال: فهل يملك عيسى من ذلك شيئًا، قالوا: لا . قال: أفلستم تعلمون أن الله – عز وجل – لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ؟ قالوا: بلى . قال فهل يعلم عيسى من ذلك شيئًا ؟ قالوا: لا . قال: فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف يشاء – فهل تعلمون ذلك ؟ قالوا: بلى، قال: ألستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب، ولا يحدث الحدث ؟ قالوا: بلى .

---

(١) راجع: ضحى الإسلام، ٣/٢.

قال: ألستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة، ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها، ثم غذي كما يتغذى الصبي، ثم كان يطعم ويشرب الشراب ويحدث الحدث ؟ قال: فكيف يكون هذا كما زعمتم ؟ قال الراوي: فعرفوا ثم أبوا إلا جحودًا، فأنزل الله تعالى ﴿ الم * اللهُ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ (١) .

وسأكتفي بإيراد رواية أخرى، لأن الهدف هو أن نبين أن رسول الله – ﷺ – وضع للمسلمين الأساس في الجدل مع المخالفين بالتي هي أحسن كما أمر القرآن الكريم، فقد روى البخاري في صحيحه عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – أن رسول الله – ﷺ – أتي له برجل وامرأة من اليهود قد زنيا فقال لليهود: ما تصنعان بهما ؟ قالوا: نسخم وجوههما وتخزيهما، قال – ﷺ – فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين، فجاءوا: فقال لرجل ممن يرضون: يا أعور اقرأ، فقرأ حتى انتهى إلى موضع منها، فوضع يده عليها، قال: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيه آية الرجم تلوح، فقال: يا محمد، إن عليهما الرجم، ولكنا نكاتمه، فأمر بهما فرجما، فرأيته يجانئ عليهما بالحجارة " (٢) .

ومعلوم أن رسول الله – ﷺ – أراد بسؤاله أن يبين لهم أنهم يحرفون

---

(١) سورة آل عمران: الآية [١]. انظر: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، طبعة دار المعرفة بيروت، ١٩٨٢هـ، ٣/١٠٨ و ١٠٩، وقارن: أسباب النزول للنيسابوري، نشر مكتبة المتنبي بالقاهرة، ص٦٧ و ص٦٨.

(٢) فتح الباري، ١٣/٥٢٥، شرح الحديث رقم ٧٥٤٣من صحيح البخاري، باب ٥١، كتاب ٩٧، وراجع: الجواب الصحيح لابن تيمية، تحقيق علي السيد صبح، مكتبة المدني ومطبعتها بجدة ١/٣٨٥، وانظر: كتاب اللاويين ٢٠/١٥، والتثنية ٢٢/٢٢، أما في العهد الجديد فانظر: يوحنا ٨/١ – ٦ ففيه نص على أن موسى أمر بالرجم.

الكلم عن مواضعه، وأن ما هم عليه باطل مناقض لما جاء به موسى – عليه السلام – ولم يرد رسول الله – ﷺ – بالرجوع إلى التوراة أن يستفيد الحكم منها، وإنما رجع إليها ليقررهم على صدقه في حكايته أن الرجم مذكور فيها، ولو رجع ليفيد الحكم منها لرجع إليها في غير ذلك من الأحكام [1] .

وملاك الأمر أن في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة دوافع كثيرة للمسلمين للخوض في هذا المجال، لأن القرآن والسنة يمثلان المنبع الصافي للعلوم الإسلامية، والمحك الأول للخلافات المذهبية والعقائدية، وقد فهم المعتزلة كل هذا فانبروا مقتدين بالقرآن والسنة – في الدفاع عن الدين ونقض مذاهب المخالفين الخارجين علن الملة الإسلامية.

ثانيًا – حرصهم على الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه:

تسلح المعتزلة بأسلحة كثيرة، ولم يتوانوا في تحصيل العلوم العقلية منها والنقلية، ودرسوا الفلسفة اليونانية، واعتنوا بأبواب الكلام الغامضة واللطيفة، وكان اهتمامهم كبيرًا بالمسائل الدقيقة، والوقوف على أسرار البحث والنظر، فعلوا هذا كله ليتمكنوا من مواجهة أعداء الإسلام بالحجج القوية الدامغة، وكانت هذه الحصيلة الثقافية الواسعة تدفعهم واثقين إلى مجادلة المخالفين ومناظرتهم، وقد يكون غريبا أن تعزى تعلم المعتزلة هذه العلوم إلى رغبتهم في التحصين للدفاع عن الدين ضد الملحدين، ولكن هذه الحقيقة تتضح لنا عندما نجد الخياط يعلل اهتمام المعتزلة بهذه العلوم "بأنهم لهم عناية بالتوحيد وبالرد على المخالفين"[2] فهم يعنون بالتوحيد وإظهار فضله، وبالإلحاد ونقضه، وإظهار فساده ثم يتساءل أبو الحسن الخياط فيقول: "هل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم حل ذكره واحدا في الحقيقة، واحتج كذلك بالحجج

---

(١) راجع: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، تحقيق محمد حمد الله، دمشق، ١٩٦٤م، ٢/٩٠٦

(٢) انظر: الانتصار، ٢١.

الواضحة، وألف فيه الكتب، ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم"(١).

إن الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه من أبناء الديانات الأخرى، وضد متبعيه المنحرفين هو غرض المعتزلة وهدفهم، وما عملوا لغير هذا قط (٢).

ويذكر لنا التاريخ من الحوادث ما يدل على قوة عزم المعتزلة، وتتبعهم لعورات أرباب النوايا الخبيثة المعادية للإسلام، ولعل من أبرز الحوادث حادثة محاكمة (الأفشين) الذي كان يعمل قائدا في جيوش المسلمين، وهو الذي قاتل (بابك الخرمي) حتى قضى عليه، والمعروف أن بابك الخرمي كان من كبار الدعاة إلى المجوسية، وأنه ظهر في عصر الخليفة المأمون، وأحدث فيه فتنة إلى أن قضى عليه الأفشين، ولكن الأفشين كان يظهر الإسلام ويبطن الثنوية، فلما زادت حوله الشبهات أتى به المأمون، وجرت له محاكمة أمامه تولاها اثنان من رجال المعتزلة الذين تمرسوا على المناظرة وكشف الحجة، وقوة الاستدلال، وقد أورد الطبري المحاكمة كاملة بدأها بقوله :"أتي بالأفيشين، ولم يترك من أصحاب المراتب أحد، وكان المناظر له محمد بن عبد الملك الزيات (٣)، وأحمد بن أبي داود (٤)، وكان الذين أحضروا

---

(١) السابق، ٢١.

(٢) انظر: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة لعلي فهمي، ص٥١.

(٣) انظر ترجمته في كتاب (أمراء البيان) لمحمد كرد علي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ-١٩٣٧م في الجزء الأول من ص٢٧٨ : ص٢٩٧. وقد توفي سنة ٢٤٤هـ.

(٤) كان مكينا عند المأمون والمعتصم والواثق، وله تأثير واسع في سياستهم، وكان متكلمًا على مذهب المعتزلة، وكان بيده زمام الأمر في محنة العلماء في مسألة خلق القرآن، توفي سنة ٢٤٠هـ، وله بعض المصنفات في مدح الاعتزال والتشيع، وله في ذلك شعر شرح البهلولي أحد هذه القصائد، راجع في ترجمته ما يلي:

- مروج الذهب للمسعودي، ٢١٥/٧.
- لسان الميزان، ١٧١/١.
- سرح العيون، ٨٦.
- ميزان الاعتدال، ٤٦/١.
- الانتصار، ص١٤٣ و ص١٤٤.
- أمراء البيان لمحمد كرد علي فيه ترجمة مطولة له.

(المازياز) صاحب طبرستان، و (الموبذ) وهو فقيه المجوس و "المرزبان بن تركش) وهو أحد ملوك السفد، ورجلان من أهل السفد"[1] ثم ساق الطبري نص المحاكمة التي لم نحرص على تسجيلها لخلوها من الجدل الديني نظرا لتملك رغبة التبرئة على الأفشين دون الدفاع عن الثنوية .

ويمكن الاستدلال بهذه المحاكمة على عدة أمور تفيدنا فيما نحن بصدد الحديث عنه:

أولاً : كان المعتزلة من أحرص الناس على تتبع المنافقين وفضح أمرهم بكشف مخططاتهم التي يحاربون بها الإسلام أمام الخليفة والناس.

ثانيا: كانت الحياة الدينية في هذا العصر تموج بتيارات معادية للإسلام مما تتطلب من الحكام جهادا بالسيف، ومن العلماء جهاداً بالكلمة، وقد كان الحكام والعلماء من المعتزلة جميعاً.

ثالثاً: تعضيد العناصر الخارجة عن الإسلام بعضها لبعض، وهذا نعلمه من كون الشهود جميعًا ممن هم على دين الأفشين، وذلك لأن الأفشين هو قاتل بابك الخرمي، فكان تجمع هؤلاء ضده دليلاً على رغبتهم في الانتقام منه لقتل بابك الخرمي أكبر داعية للمجوس آنذاك.

ولقد كان خروج أمثال أبي عيسى الوراق (توفي ٢٤٧هـ) وابن حائط (توفي ٢٣٢هـ) وابن الروندي (توفي ٢٤٥هـ) عن المعتزلة والإسلام كله ووضعهم الكتب في الطعن عليهم بمثابة قوة دفعت بالمعتزلة إلى الرد على هؤلاء وإذلالهم، وفضح أمرهم، وإظهار فساد نيتهم، وقد وضعوا في ذلك الكتب الكثيرة .

ولذا نجد القاضي عبد الجبار – بعد أن ذكر دلالة قصة الإسراء

---

(١) تاريخ الطبري، ١٠/٣٦٥ و٣٦٦، وقارن: الكامل في التاريخ لابن الأثير، مراجعة د. محمد يوسف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م ٦/٦٢ و ٦٣.

والمعراج على نبوة محمد - ﷺ - يبين أن من يطعن في ذلك، وفي الأنبياء بصفة عامة، ويدعي على قريش الغباء والجهل والبلادة، وأن رسول الله - ﷺ - خدع العرب وسخر منهم كاذب، ومنهم أبو عيسى الوراق، والحصري، وابن الروندي، ثم علق على ذلك قائلاً: "هذه الكتب منقوضة عليهم قد نقضها غير واحد من المعتزلة" (١)، وقد سبقه الخياط بقوله: "إن المعتزلة قد غاظت هذا الماجن (يريد ابن الروندي) بنصبها للملحدين، وإفسادها لمذاهبهم، ووضعها الكتب عليهم، وهم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين" (٢). وقد ذكر القاضي كتابًا لأبي علي الجبائي (توفي ٣٠٣هـ) كتبه لينتقد كتاب (الزمردة) لابن الروندي، ويبدوا أن الكتاب لم يكن في يد القاضي آنذاك؛ لأنه يقول: "أظن أن شيخنا أبا علي أجاب عن ذلك في نقض الزمردة"(٣)، أو لعل هذه هي طبيعة الكتب المملاة .

وقد ربط المعتزلة ربطًا قويًا بين هؤلاء الذين خرجوا عن الإسلام وبين أعداء الإسلام من أهل الملل الأخرى، وقد بين هذا الربط القاضي عبد الجبار عند حديثه عن وسائل هؤلاء الخصوم من أهل الملل للطعن في الإسلام، ونبي الإسلام، حيث يقول :" إنما ذكرت هذا لتعرف مقدار كيد الخصوم وظهور فضيحتهم، وهؤلاء هم الغايات في التجرد في طلب معايبه - ﷺ - والتفرغ لذلك يمد بعضهم بعضًا، ويعين بعضهم بعضًا، ولهم من يزيح عللهم بالأموال من اليهود والنصارى وغيرهم من أعداء رسول الله - ﷺ - فقد كانوا يأخذون ابن الروندي وأمثاله فيزيحون عللهم، ويجمعون الكتب لهم، ويأتونهم بمن يعينهم، ويكتب عنهم ولهم" (٤) .

---

(١) تثبيت دلائل النبوة، ٥١/٢.

(٢) الانتصار، ص٢٥

(٣) المغني، ١٢٧/١٥

(٤) التثبيت، ٣٥٩/٢

لقد كانت قضية إبطال الشبهات المثارة حول الإسلام كثيرة الورود في أذهان المعتزلة عند جدلهم مع المخالفين، فكثيرًا ما نجد المقارنة بين ما يذهب إليه أهل هذه الملة أو تلك وبين ما عليه المسلمون في قضية ما، ولايكون المقام مقام مقارنة بين العقيدتين بل هو مقام نقد للمخالف، وكان الواحد من علماء المعتزلة يهدف من هذا إلى أن يبين فضل الإسلام على غيره بوضوح عقائده وصحتها (١) .

ونجد في بعض كلام الجاحظ صدقًا في نصرة الإسلام والدفاع عنه، فهو يقدم رسالة "المختار في الرد على النصارى، ويبين بعض ما أراد من تأليفها، حيث يقول: "ونحن نعوذ بالله من التكلف وانتحال ما لا نحسن، ونسأله القصد في القول والعمل، وأن يكون ذلك لوجهه، ولنصرة دينه إنه قريب مجيب" (٢) .

لقد كانت بغداد ملتقى التيارات الثقافية المتنوعة في العصر الذي ازدهر فيه المعتزلة، وقد كان أصحاب هذه الثقافات يروجون أفكارًا مسمومة، ويدسون أقوالاً مشبوهة في أذهان المسلمين حتى استحث ذلك علماء المسلمين، وفي مقدمتهم المعتزلة على الدفاع عن الإسلام ونبيه - ﷺ - وكتابه، فها هو أبو عبيدة بن معمر بن المثنى (توفي ٢١٣هـ) (٣) يروي أن الفضل بن الربيع استقدمه إلى بغداد سنة ثمان وثمانين ومائة، فلقي عنده أحد كتاب الوزير وجلسائه، وهو إبراهيم بن إسماعيل الكاتب الذي سأله قائلاً: قال الله - عز وجل - ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴾ (٤)، وإنما يقع الوعيد

---

(١) راجع المغني ٥/٤٨.

(٢) المختار في الرد على النصارى ص٨٠

(٣) انظر ترجمة في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ١٣/٢٥٢- ٢٥٨.

(٤) الصافات ٦٥

والإيعاد بما عرف مثله، وهذا لم يعرف. يقول أبو عبيدة: فقلت: إنما كلم الله – تعالى – العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل، ثم يقول أبو عبيدة: وعزمت منذ ذلك اليوم أن أضع كتابًا في القرآن في مثل هذا وأشباهه، وما يحتاج إليه من علمه (1).

وكان تردد مثل هذه المقالات بين المسلمين مثيرًا لعلمائهم للكتابة في الرد على الطاعنين. يقول أبو الحسين الخياط عن النظام (توفي ٢٢١هـ): "إن إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين شأنهم التوحيد ونصرته، والذب عنه عند طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين، ووضع الكتب عليهم " (2) ويذكر لنا القاسم الرسي سبب تأليفه كتاب (الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع)(3) في نقض الثنوية و المانوية بأنه ليس الرد طائفة المدعين للعلم من أتباع المانوية، فهؤلاء – من وجهة نظره – لا حاجة للكشف عوراتهم أمامهم، لأنهم من الضعف والحمق بحيث يستغنى عن ذلك،

---

(١) معجم الأدباء لياقوت، ١٥٨/١٩ – ١٥٩، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٢٥٤/١٣ – ٢٥٥، وراجع مقدمة كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق محمد فؤاد سزكين ط ثانية، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م، مكتب الخانجي، ودار الفكر.

(٢) الانتصار، ص٣٧.

(٣) للتعرف على ابن المقفع وكيده للإسلام انظر:

– الخطط للمقريزي ٣١٢/٣ وما بعدها.

– ابن المقفع بين الشك والزندقة، مقال لحسام الألوسي منشور في مجلة المثقف العربي ١٩٦٠م.

وهذا ما أوضحه في قوله: "حتى بلغني عن الحمقى منه انتشار، وتتابعت بانتشاره عليّ أخبار، ورفعت إلينا منه مسائل عن ابن المقفع لم آمن أن يكون بمثلها اخترع في مذهبه كل مخترع، فرأيت من الحق علينا جوابها، وقطع ما وصل به باطل أسبابها، فافهموا عنا جواب مسائله، فإن فيه إن شاء الله قطع حبائله التي لا تصيد صوائدها، ولا تكيد لها كوائدها إلا حمقان الرجال، وموقان الأنذال" (١) .

وقد فطن المعتزلة أن الشبهات المثارة حول الإسلام إنما كان وراءها أعداء الإسلام من يهود ونصارى وزنادقة، وقد استهوت هذه الشبهات بعض الفرق الإسلامية الضالة، فزادوا على ما قاله المخالفون من طعون، ولكن المعتزلة تصدوا لكل هؤلاء، وقد عاصر القاضي عبد الجبار تلك الأحداث فدفعته إلى الدفاع عن الإسلام، ونصرته، والرد على مسائل الطعون، وإفحام الطاعنين: يقول القاضي عبد الجبار: "وإنما ذكرنا هذا - يقصد دفاعه عن الإسلام - لأن اليهود والنصارى والمجوس وأعداء رسول الله - ﷺ - يقولون جهارًا بحضرة المسلمين، وفي دواوين السلطان: أما الإسلام فقد كفيناه، ودفع بعضه بعضًا، وقد كنا نقول سرًا بيننا في أصحاب محمد - ﷺ - ونفسه أشياء تقوله اليوم الشيعة جهارًا وتزيد علينا فيه" ثم يقول: "وقد بينا فساد ذلك وفيه من البيان أكثر من هذا، وفيما ذكرناه كفاية" (٢)، ويحدد القاضي في موضع آخر سبب اهتمامه بالرد على الطعون الموجهة للإسلام بقوله: "ولولا أن هذا قد كان من أهل الذمة، وطبقات الزنادقة، وتعدوا إلى

---

(١) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، تأليف أبي القاسم إبراهيم الرسي (توفي ٢٤٦هـ) تحقيق: ميكائيل أنجلو جويدي، طبعة أكاديمية لنجاي الملكية في رومية ١٩٢٧م والنص في مقدمة الكتاب.

(٢) التثبيت، ١/٣٥

قوم زعموا أنهم من المسلمين"[1] . فقد علم أن مصدر تلك الشبهات هم أهل الذمة وطبقات الزنادقة، وأن بعض المسلمين تابعوهم في ذلك، وهو يقصد هنا الباطنية الذين زعموا أن إسلام الصحابة – رضوان الله عليهم – كان لمال أو لجاه، فكان حقًا عليه أن يتصدى لهم، وكان لابد أن تحرك فيه هذه الشبهات رغبة في الدفاع عن الإسلام ونبيه وكتابه وصحابته .

وقد وقف القاضي – بذكاء – على حيل الباطنية وأنصارهم في الدعوة إلى مذهبهم، ووضع فرائسهم في درجات كل حسب كفره وقربه من كفرهم، ويتم ترقية الفريسة في درجتها من حيث التصريح لها بما لدى الباطنية من تكذيب الأنبياء صلوات الله عليهم [2]، ويوضح القاضي مدى خطورة هذا الموقف على عامة المسلمين، وينبه إلى تكاتف قوى أهل الذمة من يهود ونصارى مع قوى الباطنية متمثلين في القرامطة [3] .

ويرى القاضي أن حقد اليهود والنصارى وكرههم للإسلام والمسلمين قد دفعهم إلى التعاون مع هؤلاء الباطنية في معاداته، وقد غفلوا وجهلوا أن الباطنية لا يسرها بقاء دين على وجه الأرض حتى اليهودية والنصرانية. يقول "ولكن اليهود والنصارى بلا حجة ولا بصيرة في مخالفتهم المسلمين، فمن عادى محمدًا – ﷺ – تولوه، وإن كان عدوًا لأنبيائهم" [4] هذا الحقد، وهذه العداوة التي رآها المعتزلة راسخة في قلوب اليهود والنصارى وغيرهم وطافحة على ألسنتهم وعلى أتباعهم من حمقى المسلمين وضعفائهم [5] كانت

(١) التثبيت، ١/١٢
(٢) انظر: التثبيت، ١/١٣٥
(٣) التثبيت، ١/٤٢
(٤) التثبيت، ١/٩١
(٥) راجع بعض الأفكار التي دست بين المسلمين عن طريقهم وبسببهم في كتاب (السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات) تأليف فان فلوتن، ترجمة د حسن إبراهيم محمد، ومحمد زكي إبراهيم، مطبعة السعادة، القاهرة، ط أولى، ١٩٣٤م، ص١١ وما بعدها.

من أكبر الدوافع التي دفعت بهم إلى أن يقوموا في صعيد واحد العالم يتلـوه العالم يدافعون عن الإسلام ويتصدون لأعدائه، ويظهرون سوء فهمهم وسوء قصدهم في آن واحد.

ولقد كان النصارى بصفة خاصة مكانة في الدولة الإسلامية في كثيـر من الحكومات، وقد حرك هذا رغبة علماء المسلمين، والغيورين منهم علـى الإسلام بصفة خاصة، إلى التحذير من هؤلاء النصارى والتنبيه على المنهج الإسلامي الصحيح في معاملتهم، لأن غفلة مثل هذه المسـائل فيمـا يتعلـق بالنصارى يزيد من خطورتهم على الإسلام والمسلمين. وقد حرص الجاحظ (توفي ٢٥٥هـ) في رسالته على النصارى على إظهار خطورة النصارى. قال الجاحظ: "فإن هذه الأمة لم تبتل باليهود ولا المجوس ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى، ويعلل الجاحظ قوله بأن النصارى يتبعون المتناقص من أحاديثنا، والضعيف بالإسناد من رواياتنا، والمتشابه مـن آي كتابنـا، ثـم يخلـون بضعفائنا، ويسألون عنها عوامنا"[1]، ولما كان الأمر كذلك وجب على العلماء أن يتصدوا لذلك كله، وكان المعتزلة من أقدر الناس علـى هـذا، فـانبروا يفندون مزاعم المخالفين، ويحقون الحقائق ويثبتونها فـي كتـابهم العديـدة وكتاباتهم المعروفة التي كانت متداولة في أيدي الناس.

وقد تحدث الجاحظ عن الفهم الخاطئ لقوله تعالى: ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ ﴾[2]، فقد فهـم العوام من الآية أن النصارى تحب الإسلام لصفات حسنة فيهم، وكان لهـذا

---

(١) المختار في الرد على النصارى، ص٩١ و ص٩٢.

(٢) سورة المائدة: الآية [٨٢].

الفهم الخاطئ أثر في حب العوام لهم، وجعل النصارى يتشبهون بالمسلمين حتى في مظهرهم وتسمية أولادهم، وأحسن الحكام إليهم واستعملوا في أعمال السلاطين، وكان سبب هذا أن توهم الناس أن النصارى أقل كراهية وعداء للإسلام من اليهود وغيرهم، فأراد الجاحظ أن يصحح هذه النظرة، ويبين "أن النصارى لا فرق بينهم وبين اليهود في شدة المعاندة واللجاجة والإرصاد لأهل الإسلام بكل مكيدة من لؤم الأصول وخبث الأعراق"(١) وتألم الجاحظ من تعظيم المسلمين للنصارى فبين أن من حكم رسول الله - ﷺ - ألا يساوي النصراني مسلما في المجلس، وأنهم إذا ضربوا المسلمين، فعلى المسلمين ضربهم، فإذا ضربوهم أخرى فعليهم قتلهم .

هذه هي بعض الأوضاع الخاطئة التي لم تعجب الجاحظ، فكانت دافعا لأن يكتب رسالته ليصحح تلك المفاهيم، والقارئ لكلام الجاحظ في هذه القضية يلمس نبرة الألم مما آل إليه أمر الحكام مع هؤلاء النصارى، فبعد أن عدد ما يقوم به النصارى من أفعال مخالفة لأحكامهم في الشريعة الإسلامية كعدم التزامهم بدفع الجزية، وسب المسلمين، وضربهم، وغير ذلك يقول في نهاية كلامه في هذه القضية "ومالهم لا يفعلون ذلك وأكثر منه؟"(٢).

ثالثا – الدعوة إلى الإسلام:

لم يكن المعتزلة في جهدهم هذا مدفوعين بحب الجدل والغلبة، بل كان وراء هذا الجهد دافع قوي نبيل ظهر على ألسنتهم وفي كتاباتهم، وهو الدعوة إلى الإسلام، وتبيين الطريق للعمى، وتوضح المعالم للمضللين، حرصاً منهم على انتشار الإسلام وسيطرته على القلوب والعقول، فهي رسالة لابد من

---

(١) المختار في الرد على النصارى، ص٨٨

(٢) المختار في الرد على النصارى، ص٨٩

القيام بها: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ... ﴾ (١).

ولهذا كان الحرص على انتشار الإسلام بين أصحاب الملل الأخرى من أقوى الدوافع التي دفعت المعتزلة للخوض في الجدل معهم، ولم يكن وضوح الصبغة العلمية الجدلية الجافة، وتغلبها على منهجهم في الدعوة حائلا دون أن يعمموا الدعوة بين جميع الطوائف ما أمكنهم ذلك (٢). وبسبب الحرص الشديد على اجتذاب غير المسلمين إلى الإسلام نجد القاضي عبد الجبار يخاطب في المخالفين الخوف من الله "فالواجب على كل مكلف – كما يقول القاضي – أن يتقي ربه فيما يحذره ويخالفه"(٣) ويبين القاضي أن المقصود بالمناظر هو تقرير العلوم لكي يتبعه العمل "فمن هؤلاء المخالفين يحتاج إلى التصادق ونبذ المحاجة والكبر والمباهتة، وإلا فلا فائدة من المناظرة وتأليف الكتب"(٤).

إن النتيجة التي يريد المتناظرون الوصول إليها هي شغلهم الشاغل، وإن ما يريد المعتزلة الوصول إليه بمناظراتهم للمخالفين واضح جلي، ألا وهو دعوة الخارجين إلى الإسلام بتثبيت نبوة محمد – ﷺ – والتدليل على صدق دعوته وصحة دينه، وإنا نلمح من كلام المعتزلة حول قضية اعتراف الخصوم بالنتائج الحتمية المبينة على مقدمات ضرورية، نلمح فيه مدى الجحود الذي اتسم به المخالفون من يهود ونصارى وثنوية وغيرهم، فإن الجاحد الذي ينكر ما يجد في نفسه من المعارف الضرورية لا فائدة من

---

(١) سورة النحل: الآية [١٢٥].

(٢) راجع: المغني، ١٤٩/١٦

(٣) المغني، ١٤٩/١٦

(٤) السابق، ١٤٩/١٦

المناظرة معه ومكالمته "لأن النهاية التي يطلبها أحدنا إذا كلم غيره أن يبلغه مبلغ نفسه في المعرفة بالأمر الذي يكلمه فيه؛ لأن الأمر الذي يقع فيه التجاحد إذا كان مما العلم به قائم في العقل حاصل لهما جميعًا، فنهاية المراد حاصل، فلا وجه للمكالمة فيه"(١) من هذا يتبين أن الخضوع للحق، والإذعان له، والإقرار به هو الهدف الذي يسعى إليه المعتزلة من كتاباتهم ومحاوراتهم مع هؤلاء المخالفين، والحق المراد هو ترك ما ثبت فساده من عقائد ثم الإيمان بما ثبتت صحته، وهو نبوة محمد - ﷺ - ودينه، فما كان الهدف سوى دعوة هؤلاء إلى هذا الحق .

وقد صرح أبو عثمان الجاحظ بهذا المعنى، فنراه يعدد الأسباب التي دفعته إلى كتابة حجج النبوة، وجمعها في كتاب واحد، فذكر أنه يريد تعليم المسلمين هذه الحجج وتشجيعهم على حفظها، ثم ذكر بين هذه الدوافع أنه أراد أن تكون هذه الحجج عدة على الطاعن، ثم قال: "ولعل بعض من ألحد في دينه، وعمي عن رشده، وأخطأ موضع حظه أن يدعوه العجب بنفسه والثقة بما عنده إلى أن يلتمس قراءتها، ليتقدم في نقضها وإفسادها، فإذا قرأها فهمها، وإذا فهمها انتبه من رقدته، وأفاق من سكرته، لعز الحق وذل الباطل" (٢)، فهو هنا يقدم للملحدين هذه الحجج لكي يفتح معهم بابًا واسعًا من النقاش والمحاورة، حتى إذا تبين هذا المخالف صحة حجج نبوته - ﷺ - خضع للحق ودان به. ويبين الجاحظ في موضع آخر بعض الدوافع التي دعته وأصحابه إلى الحديث عن الأديان وعن إثبات نبوة محمد - ﷺ - فيقول: "ولولا كثرة ضعفائنا مع كثرة الدخلاء فينا الذين نطقوا بألسنتنا،

---

(١) السابق، ١٦/١٤٦

(٢) حجج النبوة، على هامش الكامل، ٢/٩

واستعانوا بعقولنا على أغبيائنا وأغمارنا لما تكلفنا كشف الظاهر البارز والاحتجاج الواضح"[1]، فواضح أن الجاحظ لا يتكلم بلسان الفرقة التي ينتمي إليها، وهي المعتزلة فقط، إنما يتكلم بلسان المسلمين، ويعبر عن نظرتهم لتلك النوايا السيئة من الخصوم، فما دفعه إلى الكلام في حجج النبوة إلا رغبته في تنبيه المضللين، وتثبيت الحقائق أمام المسلمين، ليزدادوا إيمانًا بصدق نبيهم -ﷺ-.

ويذكر لنا التاريخ وقائع وقعت في عصر المأمون، الذي كان أحد المعتزلة وهو مبرز بني العباس في العلم والحكمة، وقد أخذ من العلوم بقسط وافر يدل على حرصه وحرص علماء المعتزلة الذين يلوزون به على أمر الدعوة، فإنه كان يعقد المجالس للمناظرة في الأديان، وكان – كما يقول الدميري – أستاذه فيها أبا الهذيل [2] .

وقد ذكر صاحب نفح الطيب أن مناظرة دارت بين العتابي [3] وبين ثاودوروس أبي قرة في حضرة المأمون [4]، وذكر قسطنطين باشا الراهب أن أباقرة دونها في كتاب خاص [5]، وأما العلاف فقد ذكر أنه ألّف مائتين وألفًا من الرسائل ضد أعدائه [6] .

ولقد كان المأمون شديد التحمس في نشر الدعوة " وأداه ذلك إلى أن

---

(١) السابق، ١/٢٨٦، ٢٨٧

(٢) راجع: حياة الحيوان الكبرى للدميري، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٢٨٤هـ ، ١/٧٢.

(٣) ذكره القاضي من المعتزلة المخالفين في الشر، ص٧٤ من فضل الاعتزال، انظر: ترجمته في الفهرست، ١/١٢١، ومروج الذهب، ٤/١٥ و١٦٥

(٤) نفح الطيب، ٣/١٥٣.

(٥) انظر مجلة المشرق، ١٩٢١م – ١٩٢٢م، ص٦٣٣ و ص٦٣٥

(٦) انظر فلسفة المعتزلة، لألبير نصري نادر، ص١٧.

يرسل إلى الكفار حتى إلى من كان يقيم منهم في أقصى أجزاء مملكته كبلاد ما وراء النهر يدعوهم إلى الإسلام"(١) .

ولم يسئ المأمون استعمال سلطته بفرض العقيدة على غير المسلمين، وذلك على خلاف ما فعل مع علماء المسلمين في محنة خلق القرآن، ويدل على هذا موقفه من (يزدانبخت) وهو زعيم المانوية آنذاك، وكان قد قدم لبغداد، وعقد مناظرة مع المتكلمين المسلمين، وأفحمه المتكلمون فيها، فحاول الخليفة أن يدعوه إلى الإسلام، ولكنه أبى ذلك قائلاً :"نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذاهبهم، فلم يبد الخليفة شيئًا من الاستياء لإخفاق محاولته، ووكل به حفظة خوفًا عليه من الغوغاء" (٢) .

وقد دعا المأمون في عصره إلى عقد مجلس عظيم يضم زعماء جميع الطوائف الدينية في ذلك العصر، عندما وصل إلى مسامعه أن أعداء الإسلام قد جهروا بأن الفضل فيما أحرزه الإسلام من نجاح إنما يرجع إلى العنف لا إلى قوة الحجة "وفي هذا المجلس دحض أئمة المسلمين ما نسب إلى دينهم من هذه التهم، ويقال: "إن الكفار قد اعترفوا بأن المسلمين قد أفحموهم وأدلوا بحجتهم" (٣) .

ولا شك أن للمعتزلة الدور الأكبر في هذه المجالس، فلقد كان المأمون

---

(١) البلاذري، فتوح البلدان، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٤١٨، وقارن: مروج الذهب للمسعودي، ٩/٤و ٢٤و ٢٥

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم، ٣٣٨/١، والدعوة إلى الإسلام لأرنولد، ترجمة إبراهيم حسن، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٧م، ص١٠٥.

(٣) الدعوة إلى الإسلام لتوماس أرنلد، ص١٠٥

نفسه أحدهم، وإذا صحت حكاية يزدانبخت مع المأمون، كان لنا أن نتبين تلك الحرية التي كان يتمتع بها أصحاب الملل الأخرى في ظل الحكومة الإسلامية آنذاك. يفهم هذا من إقامة المجالس للمناظرة بين العلماء، ومن كلام (يزدانبخت) للمأمون، حيث شهد له أنه ليس ممن يحمل الناس على ترك دينهم واعتناق دين آخر. وتؤكد تلك الحكاية – من جانب آخر – قوة حجة المعتزلة، وسعة ثقافتهم، بحيث يسهل عليهم إفحام الخصم في مجلس واحد، وخاصة وأن يزدانبخت هذا كان عالمًا من علماء المانوية، بل كان – كما يقول ابن النديم – أحد رؤساء المانوية (١). وتوضح أيضًا مدى اهتمام العامة بشأن المناظرات، فما كان المأمون ليعطيه الأمان، ويعين عليه حراسًا يحفظونه من الغوغاء إلا لأن العامة يهتمون بتلك الأمور.

الحادثة الثانية متكررة في مصادر المعتزلة، فقد حكي ابن المرتضى حكايتين حدثتا في عهد هارون الرشيد، فملك السند وملك الهند يرسلان إلى الرشيد يطلبان منه أن يرسل إليهما من يناظر عن الإسلام، فيبعث محدثين – لأنه كان قد حبس المتكلمين – فلم ينجح أحد منهم في الدفاع عن الإسلام، فيضطر هارون الرشيد إلى إخراج المتكلمين وإرسالهم لهذه المهمة، فيخاف الخصوم على أنفسهم من هؤلاء المتكلمين المسلمين، فيدسون السم لهم فيموتون، ويذكر ابن المرتضى أن أحد الروسلين المناظرين عن الدين معمر بن عباد السلمي (توفي ٢١٥هـ)، والآخر أبو خلدة (٢) وهما – كما يذكر ابن المرتضي – من أعلام المعتزلة.

وهذه الحكايات (٣) إن صحت فإنها تدل على أن المعتزلة اهتموا بأمر

---

(١) الفهرست لابن النديم، ٣٣٨/١

(٢) لم أعثر له على ترجمة

(٣) هاتان الحكايتان موجودتان بطولهما في المنبة والأمل، ص٣٠ و ص٣٢

الدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه، وجندوا أنفسهم لهذه المهمة، وقد بلغ عدد الذين أسلموا على أيدي علماء المعتزلة أعدادًا طائلة مع اختلاف دياناتهم المتروكة، وكانت هذه الظاهرة جديرة بأن تلفت نظر الباحثين، فأخذوا يبحثون عن تفسير وتعليل لها، وقد ذهب بعضهم إلى أن الذين تحولوا من النصرانية إلى الإسلام في عصر ازدهار المعتزلة قد وجدوا في الآراء التي يقول بها المعتزلة مبادئ مشتركة بين العقيدتين (١) .

ونحن من جانبنا لا نوافق على هذا التعليل؛ لأن المعتزلة ما كانوا ليزينوا الإسلام للنصارى ولا لغيرهم بإظهار التشابه بينه وبين مللهم، وما كانوا ليلتمسوا له من عناصر القبول لدى النصارى مشاركته للنصرانية في العقائد، ولم يكن علماء المعتزلة في نقضهم للنصرانية ليقبلوا شيئًا مما يقول به النصارى، بل كانوا يهدمون الديانة من أساسها، ما خالف منها مذهبهم وما وافق – إن وجد – وإذا سلمنا – جدلاً – بهذا فما سبب إسلام غير النصارى من يهود وثنوية وغيرهم ؟ ولقد حول أبو الهذيل العلاف (توفي ٢٣٥هـ) – وكانت مناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممتدة، وكان يقطع الخصم بأقل كلام (٢) – إلى الإسلام ما يزيد على ثلاثة آلاف رجل (٣) .

ومهما يكن من أمر فإنا نريد أن نقرر أن محاولة إيجاد الباحثين تعليلاً لإسلام هذه الأعداد الطائلة من النصارى على أيدي علماء المعتزلة دليل واضح على كونها ظاهرة، وهذا بعض ما قدم المعتزلة للإسلام.

---

(١) الدعوة إلى الإسلام لتوماس أرنلد، ص٩٢

(٢) فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٥

(٣) الدعوة إلى الإسلام لتوماس أرنلد، ص١٣ هامش رقم ٣. وراجع السابق، ص٢٥٥

ومن بعض ما يروى عن أبي الهذيل العلاف نستطيع أن نتبين مدى حرصه على حضور مجالس المخالفين، بل وحرصه على عقد صلات طيبة معهم، وكان يقصد بذلك استمالتهم إلى الحق، وتمهيد طريق الهداية لهم بالكلمة الطيبة، وحسن المعاملة، مما يدل على أن الدعوة إلى الإسلام كانت مقصودة بعينها. ومما يروى في هذا "أن صالح بن عبد القدوس - وكان يظهر الإسلام ويبطن الزندقة (١)، وكان يتفلسف على مذهب السوفسطائية (٢) فكان يشك في كل شيء - مات له ولد، وكان شديد الجزع عليه، فقال له أبو الهذيل: لا أعرف لجزعك عليه وجهًا إذا كان الإنسان عندك كالزرع . فقال صالح: يا أبا الهذيل: إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك، فقال له: وما كتاب الشكوك ؟ قال: هو كتاب قد وضعته من قرأه يشك فيما كان يتوهم أنه لم يكن، ويشك فيما لم يكن حتى يتوهم أنه كان، فقال له أبو الهذيل: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإن كان قد مات، وشك أيضًا في قراءته كتاب الشكوك، وإن كان لم يقرأه" (٣).

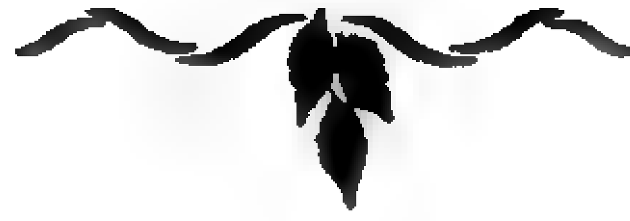
---

(١) راجع: الفهرست، ص٣٣٨

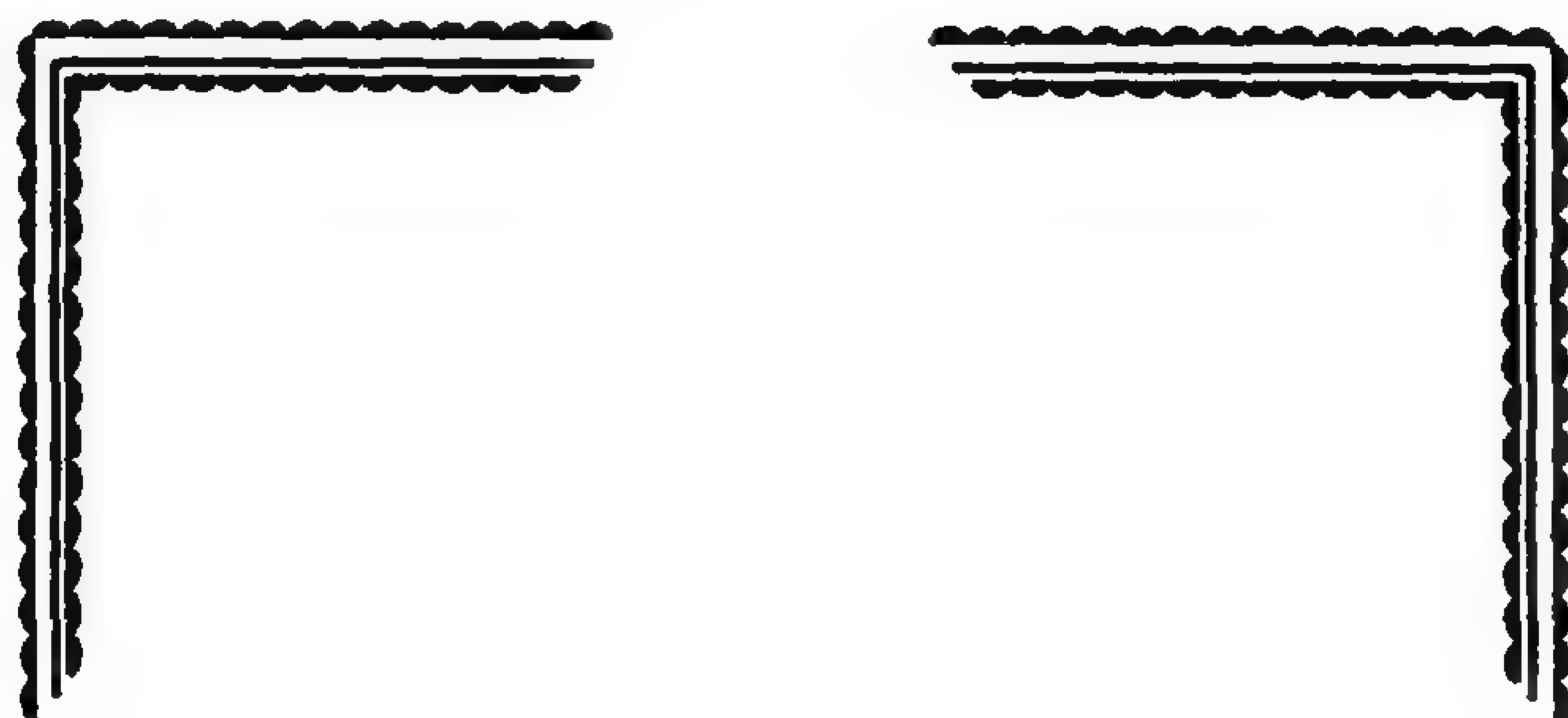
(٢) السوفسطائية: أصل هذا اللفظ في اليونانية (سوفسيما)، والسفسطة قياس ظاهره الحق وباطنه الباطن، ويقصد به خداع الآخرين أو خداع النفس، تطلق هذه الكلمة على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة المبادئ (راجع المعجم الفلسفي لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة أولى، ١٩٧٤م، والفصل لابن حزم، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، ود. عبد الرحمن عميرة، نشر شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط أولى، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ١/٤٣).

(٣) المنية والأمل لابن المرتضى، ص ٢٧، وقارن: وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت دون تاريخ، ٤/٢٦٦، وسرح العيون شرح رسالة ابن زيدون لابن نباتة، ص ١٤٢.

فمخالطة هؤلاء والذهاب إليهم كان بدافع إصلاح عقائدهم ودعوتهم إلى الإسلام، وهذا منهج سديد انتهجه المعتزلة، وكان وراء نجاحهم في هذه المهمة. لقد كان للمعتزلة من سعة الأفق، ورحابة الصدر، ما أمكنهم أن يعقدوا مودة بينهم وبين غير المسلمين الذين يجادلونهم، أو المنحرفين الذين أرادوا أن يقوّموا انحرافهم، تلك هي أخلاق العلماء تتسع صدورهم لمودة مخالفيهم في الاعتقاد حتى يهديهم الله سواء السبيل [١] .



(١) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص١٤٢.



الباب الثاني

منهج المعتزلة في الجدل



أولاً: تمهيد لدراسة المنهج:

إن القارئ للكتابات التي ألفها علماء الأديان والمذاهب في التراث الإسلامي ليقف على عدة مناهج مختلفة يسلكها هؤلاء العلماء ؛ فمنهم من يسلك مسلك العرض والتقرير، فيكتفي بذكر الرأي والمذهب كاملاً، ولا يتعرض له بنقض، وتكون سمة العرض لمقالات الخصم هي الغالبة على الكلام (١). ومنهم من يلتزم بالنقض والدحض لآراء الخصوم، وإظهار تهافتها وبيان فسادها.

وقد كانت مؤلفات المعتزلة من النوع الثاني الذي يهتم فيه الكاتب بإفساد عقائد الخصوم وإظهار ضعفها وخورها وعدم صبرها أمام الحجج الصريحة. ولا ريب أن منهج الدحض والتفنيد للآراء الباطلة بعد عرضها وتقريرها أفضل من الطريقة الأولى التي يكتفي فيها صاحبها بالتوضيح والتقرير فحسب ؛ لأن دراسة الشبهة التي يتعلق بها الخصم دون بيان لمخاطرها قد تترك أثرًا في نفس القارئ، فتعلق بذهنه دون أن يدري جوابًا عليها، خصوصًا للمبتدئين الذين لا يميزون بين صحيح الآراء وباطلها، بجانب أن معرفة الآراء وعرضها سهل ميسور، أما الرد على الباطل فيحتاج إلى قدرة خاصة في الجدل، فليس كل من يؤرخ لعقيدة يمكنه أن يضع يده على مواطن القوة والضعف فيها.

أ- براعة المعتزلة في الجدل، وأسبابها:

عرف المعتزلة بالقدرة على الجدل، وطول النفس في المناظرة، وامتلاك زمام الكلام في كل القضايا، ويمكن تحديد الأسباب التي مكنتهم من هذا بإيجاز في نقاط:

---

(١) من هذه المؤلفات كتاب الملل والنحل الشهرستاني (ت: ٥٤٨ هـ)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ت:٦٠٦ هـ) .

الأولى:

براعة أعلامهم وتفوقهم، وكثرة مواهبهم الشخصية، وقوة حافظتهم، وفصاحتهم، وحرصهم الشديد على التعلم ؛ كل هذا جعل من شخصياتهم محلاً للفهم والتأمل والتقدم في فن الجدل والكلام، وقد كثرت الروايات التاريخية التي تدل على هذا بحيث نستغني عن ذكرها، حتى وجدنا هذا عند خصومهم بل عند المتعصبين منهم:

يقول الملطي (توفى ٣٧٧هـ) : "والطائفة السادسة من مخالفي أهل القبلة هم المعتزلة، وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم"[١] ويقول الإسفراييني (توفى ٤٧١هـ)، وهو من خصومهم أيضاً "إنهم أول فرقة أرسوا قواعد الخلاف" [٢] ويكاد الشهرستاني، وهو من خصومهم أيضا – في نص مهم – يجعلهم واضعي علم الكلام ومؤسسي فنون الجدل، حيث يقول بعد أن ذكر أول خلاف في الأصول على يد القدرية والجبرية: "ثم طالع – بعد ذلك – شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون، فخلطت بمناهج علم الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام" [٣]ويقول ابن تيمية (توفى ٧٢٨هـ) عنهم: "إنهم أعظم الناس كلاماً وجدالاً" [٤]، ويقول من المنصفين المحدثين

---

(١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي، ص ٢٨ تحقيق: سديد رنبغ، استانبول سنة ١٩٣٦، الكتاب التاسع من النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان .

(٢) التبصير في الدين للإسفراييني، ص٦٠

(٣) الملل والنحل، ١ / ٣٠ .

(٤) مقدمة في أصول التفسير، تحقيق د . عدنان زرزور، مؤسسة بيروت، ١٩٣٢ هـ ١٩٧٢ م، ص ٨٢ .

القاسمي الدمشقي (١٣٣٢ هـ): " إنهم أول من ظهر من الفرق الإسلامية في صدر حضارة الإسلام بقواعد الأصول، والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول، وإنهم من أعظم الفرق رجالاً، وأكثرهم أتباعا" (١).

وقد كان المعتزلة يعتزون بهذه السمة التي عرفوا بها ويتباهون بمقدرتهم على مناظرة الخصوم وإفحام كل المخالفين لهم في الملة حتى نظم بعض شعرائهم في ذلك:

ما من ملة فوق ظهر الأرض من ملل ... إلا تهيب عن تساؤل معتزل

قوم إذا ناظروا صالوا بعنمهم ... صول البزاة على الدراج والحجل

لله درهم فهما ومعرفة ... وفطنة بلطيف القول والجدل (٢)

ويقول الصاحب بن عباد (توفي ٣٨٥ هـ) في قصيدته:

قالت: فما اخترت من دين تفوز به ... فقلت: إني شيعي ومعتزلي

قالت: أقلدت أم قد دنت عن نظر ... فقلت: كلا فإني واحد الجدل (٣)

الثانية:

خصومة الفرق الإسلامية الأخرى لهم، بما تنطوي عليه من عداء شديد مثل حاجزًا بين المعتزلة وغيرهم من الفرق، وكان هذا من الدوافع الكبرى التي دفعت المعتزلة إلى الاجتهاد في تحصيل العلوم والتمرس على فنون الجدل والمناظرة، ليتمكنوا من مجابهة خصومهم والتصدي للحملات التي لا

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، ط ثالثة، ١٤٠٥هـ، ص ٥٦ .

(٢) البدء والتاريخ للمقدسي، ٥ / ١٤٤ .

(٣) شرح قصيدة الصاحب بن عباد للقاضي البهلولي، ص ٣٦ ، وراجع: قاضي القضاة لعبد الكريم عثمان، ص ٧٩، ومقال نشأة الفكر الإسلامي للألوسي، ص ٤٧٥ .

تتقطع عليهم، والطعن المستمر على فكرهم ومذهبهم. وقد جعلت خصومة المعتزلة للفرق الأخرى من الجدل مادة أساسية لهم وسلاحاً مهماً من أسلحتهم، ومما زاد من حرصهم على ذلك كثرة جدلهم وتعدد مناظراتهم مع تلك الفرق والطوائف المختلفة، ولا شك أن تعدد تلك المجادلات، وممارسة النقاش بصورة دائمة ينمي لدى المرء القدرة على الإفحام، ويجعله على وعي وبصيرة بمواطن الضعف والقوة لدى الخصوم، مما يجعله خبيراً بأساليب الغلبة والفوز والإقناع.

ويبدو أن المعتزلة كانوا يعلمون بخطورة موقفهم من الفرق المخالفة، فكرسوا جهودهم في تعلم فن الجدل والمناظرة ومواجهة الخصوم، وكذلك كان شعورهم بواجبهم نحو المخالفين من أعداء الإسلام أصحاب الملل الأخرى دافعاً قوياً لذلك. وقد حرصوا على تعليم أحداثهم هذا الفن، وقد كثرت الروايات التي تدل على ذلك، منها ما يروى من أن أبا الهذيل العلاف (توفى ٢٣٥هـ) في حداثته "بلغه أن رجلاً يهودياً قدم البصرة وقطع جماعة من متكلميها، فقال لعمه: يا عم امض إلى هذا اليهودي حتى أكلمه، فقال له عمه: يا بني كيف تكلمه، وقد عرفت خبره، وأنه قطع مشايخ المتكلمين، فقال: لابد من أن تمضي بي إليه، فمضى به. قال أبو الهذيل: فوجدته يقرر الناس على نبوة موسى – عليه السلام – فإذا اعترفوا له بها قال: نحن على ما اتفقنا عليه إلى أن نجتمع على ما تدعونه، فقدمت إليه، فقلت: اسألك أم تسألني، فقال: بل أسألك، فقلت: ذاك إليك، فقال لي: أتعترف بأن موسى نبي صادق أم تنكر ذلك فتخالف صاحبك ؟ فقلت له: إن كان موسى الذي تسألني عنه هو الذي بشر بنبيي وشهد بنبوته وصدقه فهو نبي صادق، وإن كان غير من وصفت فذلك شيطان لا أعترف بنبوته، فورد عليه ما لم يكن في حسابه. ثم قال لي: أتقول إن التوراة حق ؟ فقلت: هذه المسألة تجرى مجري الأولى: إن

كانت هذه التوراة التي تسألني عنها هي التي تتضمن البشارة بنبيي – عليه السلام – فتلك حق، وإن لم تكن كذلك فليست بحق ولا أقر بها، فبهت وأفحم ولم يدر ما يقول" [1]وقد شب أبو الهذيل على هذه البراعة في الجدل والتقدم في إفحام الخصم بأقل كلام وقد كانت شهرته في مجال الجدل مع أهل الملل المخالفة واسعة لحذقه فيه وتفوقه على هؤلاء الخصوم في غير واقعة، وسأكتفي براويتين للتدليل على صحة ما أقول:

يروي ابن المرتضى "أن أبا الهزيل جادل مجوسيًا يقول: إن النار بنت الله، والبقر ملائكة الله، والماء نوره، والجوع والعطش فقر الشيطان، وإن الذي يحمل الأرض بهن الملك، فقال له أبو الهذيل في تهكم: فما في الدنيا شر من المجوس: أخذوا ملائكة الله فذبحوها، ثم غسلوها بنور الله، ثم شووها ببنت الله، ثم دفعوها إلى فقر الشيطان وفاقته، ثم سلخوها على رأس بهمن أعز ملائكة الله، فانقطع المجوسي، وخجل مما لزمه" وكذلك روى أنه " ناظر صالح بن عبد القدوس، وكان ثنويًا معروفًا، فقال: على أي شيء تعزم يا صالح. قال: أستخير الله وأقول بالاثنين، فقال أبو الهذيل: فأيهما استخرت لا أم لك" [2]وهكذا نجد أبا الهذيل مغرمًا بالجدل، فيجادل جميع الطوائف من يهود ومجوس ونصارى ومنجمة، وكذا المخالفين له من فرق المسلمين [3].

الثالثة:

تعلمهم للفلسفة اليونانية واتصالهم الوثيق بها، وقد كانوا – في ذلك – متبعين لمنهجهم الثابت في تناول العلوم، وهو منهج عقلي نقدي لا يقبلون شيئًا إلا بعد عرضه على دلائل العقول التي لا تخطئ، فإذا حكمت

---

(١) أمالي السيد الشريف، للشريف المرتضى (توفى ٤٣٦ هـ) ، ١ / ١٢٤،

(٢) المنية والأمل، ص ٢٧ .

(٣) أبو الهذيل العلاف، على مصطفى الغرابي، ص ١٦ .

تلك الدلائل بالقبول قبلوه، وإذا رفضته رفضوه، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل.

أما عن دور الفلسفة اليونانية في إذكاء روح الجدل وإنماء حب المناظرة عندهم فإن ذلك واضح، ويتأكد هذا إذا علمنا استعانة العلماء – آنذاك – بالمنطق الأرسطي في تنظيم قواعد البحث والنظر، فإنهم كانوا يجعلونه أساسًا لكل العلوم، ولهم في ذلك أقوال كثيرة يرجع إليها في بابها [١].

وخلاصة القول: أن المعتزلة رأوا في كتب الفلسفة والمنطق منظمًا للفكر وموضحًا لأصول الجدل وآدابه، فعكفوا عليها للوصول إلى أعلى مستوى من القدرة على الجدل وإفحام الخصوم، ومما يذكر – هنا – أن للقاضي عبد الجبار كتاباً اسمه (شرح أدب الجدل)، أثبته في المغني بهذا الاسم [٢]، وذكره الحاكم باسم الجدل [٣].

ولم يستعمل المعتزلة كلمة (جدل) ولا مشتقاتها في مناقشتهم لآراء ومذاهب المخالفين من أصحاب الملل الأخرى [٤]، وذلك يدل على أن هدفهم من دراسة الأديان ليس الغلبة والسبق والإفحام والإلزام فقط إنما – أيضا – طلب الحق والاستدلال له [٥]، ومما يؤكد هذا أن علماء المعتزلة استعملوا

---

(١) راجع: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، لابن حزم، تحقيق د . إحسان عباس، ط بيروت، دون تاريخ، ومعيار العلم للغزالي، ط القاهرة، ١٣٤١ هـ .

(٢) المغني، ٢٠/٢٥٤.

(٣) راجع قاضي القضاة، د. عبد الكريم عثمان، ص ٧٩ .

(٤) ذلك إذا استثنينا ورود هذه اللفظة وبعض مشتقاتها في كتاب (الرد على النصارى) للقاسم الرسي من قوله (فلابد لمن أنصف خصما في منازعته له ومجادلته من ذكر ما يرى الخصم) وقوله (ثم نجادلهم فيه على الحق) (ص ٣١٤)، ولا يدل على خلاف ما نقول، لأن القاسم أورد في هذا المقام آية المجادلة بالتي هي أحسن مع أهل الكتاب (ص ٣١٤)، وأيضا، فإن نزعة الجدل والرد على الخصوم واضحة فيه.

(٥) راجع: تاريخ الجدل للأمام محمد أبي زهرة، ص ٥ .

كلمات مثل (المناظرة) و (المكالمة) [1]. يقول القاضي عبد الجبار متحدثا عن المنهج العلمي للمناقشة: "إن من يكلم غيره إما أن يطلب منه أن يعلم، أو أن ينظر ليعلم، أو أن يعترف بما يعلم.... فإن طلب بذلك أن يعلم، وكان الخصم جاحدا لما يعلم بالضرورة فالمعرفة قائمة في نفسه فلا وجه لطلبها، وإن طلب أن ينظر فالنظر متعذر،ولو لم يكن متعذرا لكان عبثا، لأنه إنما يراد للمعرفة، وهى قائمة حاصلة، وإن طلب بذلك الاعتراف فليس ذلك إليه، ولا لمكالمته له تأثير فيه، لأنه بما يعلم- وإن كان ممن يجيز الجحد مع المعرفة – فقد يجوز أن يجحد ذلك مع مكالمته له، فإذن لا وجه للمناظرة فيما حاله هذا، والواجب فيه التصادق" [2]فهذا هو الأسلوب الذي يتحدث به القاضي عن خصم يعلم الحق وينكره، فإن القاضي استعمل لفظ المناظرة، و(المكالمة)، و(التصادق)، وكان ينبغي لمثل هذا الجاحد المعاند للحق أن يتبع معه منهج المكابرة الذي يتبعه هو على غيه وعناده، والمكابرة لا يكون الغرض منها إلزام الخصم، ولا الوصول إلى الحق بل اجتياز المجالس

---

(١) عرف بعض العلماء المناظرة بأنها "النظرة بعين البصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب" ، رسالة علم البحث والمناظرة لطاش كبري زاده، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل، مطبعة الجبلاوي، دون تاريخ، ص ٣١، وعرفها طاش كبرى زاده في موضع آخر بأنها علم يبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام وموضوعها الأدلة، بخلاف الجدل المذموم الذي موضوعه الشبه، والغرض منها تحصيل الملكة لئلا يقع الخبط في البحث "بخلاف الجدل المذموم الذي يكون الغرض منه الإلزام والإفحام والغلبة، مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥م، ١ / ٢٨ وراجع في ذلك: دلائل التوحيد، تقويم ومراجعة محمد حجازي، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م، ص ٢٢، وابن حزم للشيخ محمد أبو زهرة، مطبعة مخيمر، دون تاريخ، ص ١٨٣ .

(٢) المغنى، ١٦ / ١٤٥ و ١٤٦ . ويقول الجاحظ: "وليس ينتفع الناس بالكلام في الأخبار إلا معِ التصادق" (حجج النبوة ٢ / ٨٣) .

والشهرة ومطلق اللجاجة، أو غير ذلك من الأغراض التي لا تغني في الحق فتيلا [١]، أو هي "مدافعة الحق بعد العلم به" [٢].

ولكن القاضي تلطف مع هؤلاء، وكان معهم مناقشا صبورًا طالبا للحق مبتغيا نصرة الدين والدفاع عنه وعن نبيه، ولم يفته أن اللجاجة والمكابرة لا تولد إلا عنادا وجحودا، فعمل لذلك كله بتخلقه بخلق العلماء في الدعوة إلى الله.

وقد قسم علماء الإسلام الجدل إلى قسمين أحدهما ممدوح والآخر مذموم: أما الجدل المحمود فهو الذي يجادل صاحبه لإظهار الحق، ويكون عالما بأوجه الاستدلال وطرق الإثبات، وهذا النوع هو الذي سماه المعتزلة مكالمة ومناظرة، وكانوا يرونه واجبا ما دام يطلب الحق ولا يبغي سواه، لأنه بمثابة إقامة الحجة وتبليغ الرسالات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدفاع عن الدين [٣].

وقد حض القرآن الكريم على هذا النوع من الجدل. قال تعالى ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن

---

(١) انظر: تاريخ الجدل لأبي زهرة، ص ٥ .

(٢) رسالة علم البحث والمناظرة لطاش كبرى زاده، ص ٤٠ .

(٣) انظر: الانتصار للخياط، ص ٣٧ .

- تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار، دار النهضة الحديثة، بيروت، دون تاريخ، ص ٣٦٥ .
- وراجع في حكم هذا النوع من الجدل:
- فتح القدير للشوكاني، طبعة الحلبي بمصر، ط أولى، ١٣٥٠ هـ، ٤٦٨/٤
- ومناهج الجدل في القرآن، لزاهر عوض الألمعي، مطابع الفرزوق التجارية، دون تاريخ، ص٥٨.

ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[1] "، وقد طبق الأنبياء - صلوات الله عليهم - المنهج القرآني في الحجاج ضد المارقين، وأورد لنا القرآن الكريم قصة إبراهيم - عليه السلام - مع من ادعى أنه إله، إذ يقول: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[2]، وقد صح عن رسول الله - ﷺ - أنه قال: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم" يقول ابن حزم: "وهذا الحديث في غاية الصحة، وفيه الأمر بالمناظرة وإيجابها كإيجاب الجهاد والنفقة في سبيل الله "[3] ويقول ابن تيمية: "أمر الله المؤمنين أن يقولوا الحق الذي أوجبه عليهم وعلى جميع الخلق ليرضوا به الله، وتقوم به الحجة على المخالفين، فإن هذا من الجدال بالتي هي أحسن، وهو أن تقول كلاما يلزمك ويلزم المنازع لك أن يقوله، فإن وافقك وإلا ظهر عناده وظلمه" [4].

أما النوع الثاني فهو الجدل المذموم الذي يناصر فيه المجادل بالباطل ولا يكون هدفه الوصول إلى الحق، ويشغب ويموه بعد ظهور الحق له، وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله فيهم: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ﴾[5]، وقال: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ

---

(١) سورة النحل: الآية [١٢٥].

(٢) سورة البقرة: الآية [٢٥٨].

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الخانجي، ط أولى، ١٣٤٥هـ ،٢٦/١.

(٤) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح تحقيق علي السيد صبح المدني، الناشر مكتبة المدني جدة ٤١/٢

(٥) سورة غافر: الآية [٦٩].

مَّرِيدٍ * كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [1] وقال ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ * ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ [2] فقد حكم القرآن على هؤلاء بأنهم لا يحصدون من جدلهم بالباطل إلا الضلال، يقودهم إليه الشيطان، ثم ينتهي بهم المطاف إلى النار. وقد علم المعتزلة أن مثل هؤلاء يكون ضرر الكلام معهم أعظم من نفعه، فأقلعوا عن مكالمتهم. وقد سبق كلام الجاحظ الذي يبين فيه أن مكالمة المعاند لا فائدة منها ما لم يقلع عن عناده [3]، ويقول القاضي عبد الجبار: "فإذا وقع التجاحد فالمناظرة في الأدلة متعذرة، ولذا يمنع من المناظرة في إثبات العلوم الضرورية التي هي أصول الأدلة، لأن الاستدلال فيها متعذر، ولأن الواجب فيها التصادق" [4]، ولذلك فهم يرون أن عدم الجدل مع مثل هؤلاء الجاحدين أصوب من الخوض فيه، ولذا لم يهتم المعتزلة باعتراف الخصم بما يلزمونه به من حق ويقررونه من ثوابت، إنما أعطوا جل اهتمامهم لإظهار ذلك الحق والبرهان على صدقه وصحته، ثم لا يهم – بعد ذلك – أن يعترف الخصم بهذا الحق أو أن ينكره، لأن دوافع الإنكار دائما تكون غير علمية فلا قيمة لها.

---

(١) سورة الحج: الآية [٤٥٣].

(٢) سورة الحج: الآيتان [٨ و ٩].

(٣) راجع: حجج النبوة للجاحظ، ٨٣/٢.

(٤) المغني، ١٤٥/١٦.

ب - منهج المعتزلة بين المخالفين في الإسلام والمخالفين في الاعتزال

نستطيع بداية أن نقول: إن المعتزلة في مناقشتهم لغير المسلمين من أصحاب الملل الأخرى كان مسلكهم كمسلكهم مع علماء المسلمين المخالفين لهم في المذهب، فلم يفرقوا بين مخالف في الملة ومخالف في المذهب، بل جعلوا منهجهم في جدلهم مع المخالفين من الجانبين واحدا، بحيث يسهل على الباحث أن يمثل لقواعد منهجهم وسماته بنماذج من جدلهم مع الخصوم من الجانبين، وقد تماثل المنهج في جانبيه: أصل الاستدلال (البرهان) وشكل المناقشة:

أما عن أصل الاستدلال فقد اعتمدوا على معطيات العقول وبديهيات الأمور العقلية المجردة التي ترد إليها المقدمات المنطقية العقلية، وقد سلكوا سبيلي الإلزام والإفحام مع الجانبين، وأما عن شكل المناقشة فقد غلب عليه مع الفريقين صيغة: وإن قيل كذا قلنا كذا، أو ما شاكلها.

وقد وضح القاضي عبد الجبار قواعد انطلق منها في مناقشة المخالفين من أهل الملل، ولكنه لم ينته عند ذلك الحد، بل طبق نفس القواعد وفي نفس المواضع على كثير من أصحاب المذاهب الإسلامية المخالفة للمعتزلة، بحيث قل أن يدع فرقة دون مناقشة لأصولها مرتكزا على نفس القواعد التي اعتمد عليها في نقض مقالات أصحاب الملل المخالفة للإسلام، فمن بين القواعد التي وضعها المعتزلة وانطلقوا منها في مجادلة المخالفين أن كثرة أتباع المذهب لا تدل على صحته، وإنما يدل عليها قيام الحجة وإن قل العدد، بل لو كان القائل بالحق رجلا واحدا وقامت له الحجة لكان أولى بالحق ولو خالفه جميع أهل الأرض، وقد طبقوا هذه القاعدة على النصارى، بل استخدموها في مجادلة الحنبلية أتباع أحمد ابن حنبل (توفى ٢٤١ هـ) والرافضة أتباع هشام بن الحكم (توفى ١٩٦ هـ)[١].

---

(١) راجع: التثبيت، ٢١٢/١

ومن هذه القواعد أيضا أن الأمر إذا كان له أصل لكان العلم به عند كل عاقل سمع الأخبار ممن صدق أو كذب، وقد طبقوا هذه القاعدة على النصارى، فبينوا تلفيق عقائدهم بدليل عدم علمنا بها، ثم طبقوا نفس القاعدة على بعض الفرق الإسلامية، واتخذوها سبيلا لإفساد استدلالهم بنصوص يدعونها، فقالوا للأمامية: "إن النص الذي ادعيتموه..... لو كان له أصل لكان العلم به عند كل عاقل سمع الأخبار كالعلم بأمثاله من نصوص الكافة، وإن لم يعرف اليوم الذي كان فيه ولا المكان ولا عين اللفظ به، لأن قول النبي - ﷺ - فلان خليفتي عليكم وحجة الله بعدي عليكم كقوله: أنا رسول الله إليكم وحجة الله عليكم، وقد عرف هذا من نصوصه - ﷺ - كل عاقل سمع الأخبار ممن صدقه أو كذبه، وإن لم يعرف الوقت الذي قال هذا فيه ولا المكان" (١).

ومن هذه القواعد أيضا ادعاء الخوارق، فإن النصارى تعتمد في ترويج عقائدهم ونشر دينهم على ادعاء المعجزات لرؤسائهم وأوائلهم، ويرى القاضي أن هذا الأمر يعد تعتيما للصورة الحقيقية للعقيدة على عامة الناس الذين يصدقون ما يقال لهم دون نظر وتمحيص، وهذه من أكبر آفات الاعتقاد. وقد عمم القاضي الحكم السابق على الحنبلية، فذكر أنهم سلكوا في ترويج مذهبهم نفس المسلك بادعاء الآيات والمعجزات "فادعوا أن المعتصم ابن الرشيد لما ضرب أحمد بن حنبل انحل عنه مئزره فخرجت كف فشدت مئزره (٢)، وأن المعتصم وتلك الجماعة من القضاة والفقهاء والمحدثين لما رأوا ذلك راعهم، وخلى المعتصم ضربه وخضع له، وسأله بعد أن اعتذر إليه أن يحله، فأجابه أحمد إلى ذلك، فخلع عليه وكرمه، وسأله أن يدعو له،

---

(١) التثبيت، ٢١٢/١

(٢) راجع: البداية والنهاية لابن كثير، ٣٤٩/١٠ وما بعدها.

وصرفه إلى منزله، وقد سلك نفس المسلك أصحاب معروف الكرخي وأمثاله، فادعوا لهم ما هو معروف مشهور عندهم" [1]والقاضي يكذب الحنبلية بذلك والصوفية على السواء في ادعاء ما ادعوه من كرامات أو معجزات لأصحابهم، وهذا فضلاً عن أنه إظهار لضعف حجة هؤلاء - من وجهة نظر القاضي - فهو يتمشى وينسجم مع مذهب المعتزلة الذين ينكرون وقوع خوارق العادات إلا على أيدي الأنبياء، فتكون معجزات لهم، ولا معنى لها غير هذا [2].

وبالجملة نستطيع أن نقر أن المعتزلة كانوا يضعون قواعد وأصولاً للنظر في صحة العقائد وتحقيق المذاهب والمقالات، وكانوا لا يفرقون بين تطبيق هذه القواعد والأصول على الديانات والملل المخالفة للإسلام، وبين تطبيقها على المخالفين له من أهل الفرق الإسلامية المختلفة.

وكان أبرز من طبق هذا المسلك هو القاضي عبد الجبار، وكان في ذلك تابعاً لمنهج أساتذته وشيوخه من أعلام المعتزلة الأوائل، وإذا كان هذا المسلك في البواكير الأولى لعلم الكلام قد لعب دوراً في نشأة هذا العلم، فإنه في العصور المتأخرة - ومنها عصر القاضي - قد لعب دوراً كبيراً في تطور العلم وازدهاره.

ج - دور مجادلة المعتزلة لعلماء الملل في نشأة علم الكلام وتطوره: -

في العصور الأولى للإسلام كان بعض علماء الملل المخالفة يدخلون مع المسلمين - على اختلاف مذاهبهم - في مجادلات قد تسفر عن إلزامات لهؤلاء المسلمين، فكان على المعتزلة أن يتصدوا لتلك الإلتزامات، ويخوضوا في نقاش متشعب مع المخالف لهم من المسلمين من جهة، يبينون

---

(١) التثبيت، ١/٢١٠.

(٢) راجع: المغني، ١٥/٢١٧ وما بعدها.

فساد مذهبهم، ومع المخالف لهم في الملة من جهة أخرى يثبتون لهم فساد دينهم.

فقد روى القاضي عبد الجبار " أن الثنوية قد ألزمت ضرار بن عمرو القول بأن خلق المؤذيات يجب أن يضاف إلى الشيطان كما يعتقدون، وذلك لأنهم قالوا له: لو كانت المؤذيات من خلقه - تعالى - لكان الإنسان فاعلا لأمور هي خير من فعل الله كالإيمان، وهذا باطل، إذ كيف يفعل الإنسان ما هو خير مما يفعل الله تعالى؟"[1].

فما كان لمثل هذه القضايا أن تثار بهذا المنهج الجدلي إلا بوجود أصحاب الملل المخالفة وباحتكاكهم بالمسلمين ومناظرتهم لهم، مما كان عاملاً قوياً من عوامل نشأة علم الكلام، ولقد أدى الإلزام السابق بضرار بن عمرو إلى أن يقول: إن الإيمان - أيضا - من خلقه تعالى، وبعض أفعاله أفضل من بعض أو خير من بعض[2]، فكانت من المسائل الكلامية التي تناولها علماء الفرق من بعده، وقد تابع قوم ضراراً في رأيه ومنهم حفص الفرد (عاصر العلاف)، وكان لكل فرقة في هذه القضية رأي، وأصبحت فيما بعد قضية كلامية خلافية تؤلف فيها المؤلفات[3]، ولست أزعم أن مناظرة الثنوية لضرار هي السبب في نشأة هذه القضية، ولكنها سبب تضاف إليه أسباب أخرى.

ومهما يكن من شأن هذه المسألة فإن هذه الرواية تدل على ما قامت به

---

(١) ظهر ضرار بن عمرو في أيام واصل بن عطاء، وقد وضع بشر بن المعتمر (المتوفي ٢١٠هـ) كتابا في الرد على ضرار سماه «كتاب الرد على ضرار»، انظر: الانتصار للخياط ١٣٦، وميزان الاعتدال، ٢/ ٣٢٨ الترجمة رقم ٣٩٥٣.

(٢) المحيط بالتكليف، ١/ ٤١٥.

(٣) السابق، نفسه.

المجادلات بين متكلمي المسلمين الأوائل من معتزلة وغيرهم وبين علماء الملل المخالفة من دور فعال في نشأة علم الكلام وإثارة قضاياه الأصلية والفرعية[1]، ولو حفظت لنا المصنفات التي وصفها أعلام المعتزلة الأوائل في الجدل ضد أهل الملل الأخرى من ثنوية ويهودية ونصارى، لكان يمكن أن نقف على البذور الأولى لمعظم القضايا الكلامية، ولاستطعنا أن نرجع كل قضية لأصلها.

وتروي كتب التاريخ والتفسير روايات تؤكد أن المجادلات الدينية بين المسلمين والنصارى قد وقعت في عصور متقدمة مما يدل على أن النصارى بكل طوائفهم قد دأبوا على إثارة قضايا ومسائل كانت بدورها تحث المسلمين على الرد على هؤلاء، مما ينشئ مجالاً للخلاف والمناظرة، فقد حكى الألوسي في تفسيره أن طبيبا نصرانيا حاذقا للرشيد[2] ناظر علي بن الحسين الواقدي المروزي[3] ذات يوم فقال له: "إن في كتابكم ما يدل على أن عيسى عليه السلام جزء منه تعالى، وتلا قوله تعالى ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ فقرأ الواقدي قوله تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ ثم قال: إذن يلزم أن يكون جميع الأشياء جزء منه سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا، فانقطع النصراني، فأسلم، وفرح الرشيد، ووصل الواقدي بصلة فاخرة"[4].

ومما زاد دور النصاري في ذلك تلك النظرة المقارنة بين وجهة نظر

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص١٣٨.

(٢) ولي من (١٧٠– ١٩٣هـ).

(٣) أثنى عليه الجاحظ في رسالته في الهجاء، ص ٦٠.

(٤) تفسير روح المعاني للألوسي، ٦/ ٢٥.

المسلمين في قضايا عقائدية كثيرة وبين ما يذهب إليه النصارى، فكانت هذه النظرة من بين الدوافع التي جعلت علماء المسلمين يعكفون على تلك القضايا الخلافية بالدراسة والتفرغ لذلك، وتفريع البحث فيها، والاستدلال للعقائد الإسلامية بالدلائل القاطعة والحجج الدامغة. ونكتفي هنا بذكر قضية واحدة تدل على ما قلناه، وهي قضية نفي الصفات التي قال بها المعتزلة، والتي أصبحت من أهم القضايا الكلامية – إن لم تكن أهمها على الإطلاق – فنثبت أن من عوامل إثارة هذه القضية ما يعتقده النصارى من أقانيم ثلاثة، وزعمهم بأنها صفات ثبوتية أزلية للباري عز وجل.

أقول: إن تعدد القدماء يفضي إلى الشرك في نظر المعتزلة، وإن إثبات صفات أزلية لله تعالى طريق إلى تعدد القدماء، وهذا ما يراه المعتزلة، ويرمون من يقول بخلافه بالجهل، هذا هو الأصل الذي جعل المعتزلة تقول بنفي الصفات، وقد أكد لديهم كفر من يثبت لله علمًا غير ذاته وقدرة غير ذاته، أن هذا مشابه لقول النصارى بالأقانيم، حيث إنهم يزعمون أنها صفات للباري ؛ فالأقنوم الثاني هو العلم، والثالث هو الحياة، فمشابهة قول من يثبت صفات أزلية لله تعالى لأقوال النصارى فرع تفرع من أن يؤدي إلى تعدد القدماء، ولا يمكن التسليم بأن نفي الصفات كان هروبًا بالدرجة الأولى من أقانيم النصارى، كما ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين[1].

فالدور الذي قام به الهروب من أقانيم النصارى كدافع للقول بنفي الصفات كالدور الذي قام به الهروب من القول بالاثنين في أن كلاً منهما تعدد في القدماء، غير أن أقانيم النصارى كانت أظهر لسببين:

---

(١) يقول ألبير نصري نادر: إن واصل بن عطاء ينفي الصفات لأنه أراد أن يرد فكرة الأقانيم عند النصارى (فلسفة المعتزلة، ص٣٨، ص٥٨، ص٥٩) وراجع: قاضي القضاة، د. عبد الكريم عثمان، ص١٥٥.

الأول: هو احتكاك النصارى بالمسلمين في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في فترات التاريخ المتعاقبة بشكل لم يتوفر للثنوية في كثير من الأحيان، وقد أدى هذا بدوره إلى إثارة قضية وجه الشبه بين إثبات الصفات والأقانيم بصورة خاصة.

الثاني: أن كثيرًا من متكلمي النصارى كانوا يرجعون القول بالأقانيم إلى إثبات صفات أزلية لله، ثم يزعمون أنهم يعبرون عن تلك الصفات بالأقانيم، فيوهمون أنهم بذلك لا يتعدون ما يقوله المسلمون في الصفات:

يذكر ابن النديم رواية دالة على ذلك فيقول: قال أبو العباس البغاوي دخلنا عند (فثيون) المسيحي الذي كان في القسم الغربي من حي اليونان، وأثناء الحديث سألته عن ابن كلاب (توفي ٢٤٠هـ) فأجابني: رحم الله عبد الله إنه كان يسكن بالقرب مني، وكان يجلس في هذا الركن (وأشار إلى أحد أركان البيعة) وعلمته أن كلمة الله هي الله، لو عاش لكنا جعلنا المسلمين نصارى، ويضيف البغاوي قائلاً: سأل محمد بن إسحق التلقائي (فثيون) هذا السؤال: ما رأيك في المسيح ؟ فأجاب: رأيي فيه رأي أهل السنة في القرآن، أعني أنه غير مخلوق(١).

فقد حاول هذا المتكلم النصراني أن يلقن ابن كلاب تصورا عن الصفات الإلهية يتمشى مع عقيدة الأقاليم، وهي أن الصفة هي الله، فيصل منها إلى أن الكلمة هي الله، فيكون في ذلك مشابها لما تذهب إليه النصارى. ومما يذكر أن عباد بن سليمان العمري المعتزلي (توفى ٢٥٠ هـ) وهو من معاصري ابن كلاب كان يتهم من يجعل كلام الله هو الله – ومنهم ابن كلاب – بأنهم

---

(١) الفهرست لابن النديم، ص ١٨٠.

يضاهئون قول النصارى في كلمة الله [1]، وأن القاضي يرى أن رأي ابن كلاب كرأي النصارى [2].

أما ما ورد عن أبي الهزيل العلاف (توفى ٢٣٥ هـ) من أنه قال: إن الله – تعالى – عالم بعلم هو هو، فإن المعتزلة يبررونه على أنه أراد أن يقول: إنه عالم لذاته، لكنه لم تتخلص له العبارة [3]. ولا شك أن ما ورد عن عباد وغيره من المعتزلة من استنكار مذهب ابن كلاب وتشبيهه بمذهب النصارى في ذلك قد وقف حائلا دون انتشار تلك الشبهة بين المسلمين، وجاء في الإجابة التي أوردها (فثيون) على سؤال محمد بن إسحاق التلقاني تلبيس الكلمة بالكلام، والفرق بينهما أن الكلمة هي القدرة الإلهية في الخلق، وقد ذهب كثير من المسلمين إلى أن (كلمة) التي أطلقها القرآن على عيسى هي كلمة (كن) التي يخلق الله بها [4]، أما الكلام فهو شيء آخر ومنه القرآن الكريم، فالكلام صفة لله تعالى ذهب أهل السنة إلى أنها أزلية له تعالى، وهم في إثباتهم للصفة لا يثبتون ذاتاً قديمة، أما النصارى ففي إثباتهم للكلمة

---

(١) راجع: السابق، ص ١٨٠، وفلسفة المعتزلة لألبير نصري نادر، ص ٢٥، وحول قضية (كلمة الله) راجع الكشاف للزمخشري، ١/ ٢٠٠، وتفسير الألوسي، ٦/ ٢٢ وما بعدها عند تفسير قوله تعالى ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾، وتفسير ابن كثير، ١/٥٩٠.

(٢) المغني، ٥/ ١٣١، وراجع: في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٥٨٨، وقد جعل القاضي الرد على الاثنين واحدا

(٣) راجع: كتاب في التوحيد. ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري، ص ٤٧٥، والملل والنحل للشهرستاني، ١/ ٥٠، وأبو الهزيل العلاف، ص٣٩ و ص٤٠

(٤) مناهج الجدل في القرآن الكريم، ص ٢٥٢ .

يثبتون ذاتاً قديمة، ويثبتون لها من صفات الألوهية ما تثبتونه لله تعالى، والفرق واضح بيِّن، ولكن هذا النصراني أراد أن يلبس ويخلط ويوهم المسلمين بمشابهة الأقانيم للصفات. وفيما يخص (الكلمة) وخلاف النصارى حولها ننبه إلى أن طائفة الموحدين من النصارى أتباع أريوس ومنهم أوسانيوس كانوا يرون "أن كلمة الله ليست خالقة، وقد جادل أوسانيوس الأساقفة أيام قسطنطين بن هيلاني الملك، وقال: إن المسيح لم يخلق الأشياء، وإنما به خلق كل شيء، لأنه كلمة الله التي بها خلق السموات والأرض، وإنما خلق الله جميع الأشياء بكلمته، فالأشياء به كونت لا أنه كونها" [1].

مما سبق يتبين أن أقانيم النصارى لم تكن دافعا أساسيا مباشرا لنفي المعتزلة للصفات، ولكن الأصل في ذلك هو الفرار من تعدد القدماء، وهو الشرك، وماثل هذا التعدد قول النصارى وقول الثنوية فازداد الأمر تأكيدا في نظرهم.

ولكن مماثلة إثبات الصفات للقول بالأقانيم لفتت نظر المعتزلة دفعتهم إلى التوسع في بحث هذه القضية وتحرير القول فيها والبرهنة بكل ما يستطيعون من حجج عقلية ونقلية على أن النظرة الإسلامية الصحيحة تفرد الله تعالى بالقدم، ولا تشرك معه فيه شيئا صفةً كان أو ذاتا، ليفارقوا بذلك النصارى، ويمحوا كل شبهة قد تثار حول قدم الصفات. وهذا هو الدور الذي أريد إثباته للخلاف بين المسلمين والنصارى في نشأة علم الكلام وتطوره.

وبعد ما خاض علماء المعتزلة في هذه القضية، وتعاقبت فيها البحوث، أصبح مستقرا في عقولهم أن القول بإثبات الصفات مشابهة للنصارى في عقائدهم، وبذلك نستطيع أن نفهم ما ورد في كتاب المأمون العباسي

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية، ٢/ ٢٩١ و ٢٩٢، وراجع: الخطط للمقريزي، ٣/ ٢٥٢.

(١٩٨ - ٢١٧ هـ) لأحد عماله في امتحان الفقهاء في القول بخلق القرآن من مشابهة قول القائلين بقدم القرآن لقول النصارى في المسيح، إذ كان كلمة الله [١]، ونستطيع أن نفهم كذلك - قول الصاحب بن عباد (توفى ٣٨٥ هـ): "وزعمت المشبهة أن القرآن كلام الله فهو قديم مع الله غير مخلوق كما قالت النصارى أن المسيح - عليه السلام - لما كان كلمة الله كان قديما غير مخلوق" [٢].

وبذلك أصبحت العلاقة بين نفي المعتزلة للصفات وأقانيم النصارى قائمة بصورة أو بأخرى، ويؤكد هذا ما ذكر القاضي من أن أبا علي الجبائي (توفي ٣٠٣ هـ) قد أبطل تعلق النصارى في التثليث بقولهم: إن إثباته حيا إذا لم يرجع به إلى ذاته فيجب أن يرجع به إلى غيره، وكذلك إثباته عالما ومتعلما، وهم يبطلون - بزعمهم - إرجاع الصفات إلى ذاته تعالى فلا يبقى إلا إرجاعها إلى غيره، وهو ما يؤدي إلى تعدد القدماء. ولكن أبا علي الجبائي بين لهم "أن إثبات الصفات يرجع إلى الذات دون ما عداه، ولا يمتنع أن يرجع بالصفات الكثيرة إلى ذات واحدة، فمثلاً: إذا قلنا في الإله: إنه إله وجوهر وشيء وقديم، فلابد أن يرجعوا ذلك إلى ذات واحدة" [٣].

ومما يدل على أن جدل المعتزلة مع المخالفين من علماء الملل كان سببًا في إثارة قضايا كلامية كثيرة وتفريع البحث فيها ما يفهم من كلام أبي رشيد النيسابوري المعتزلي (توفي ٤٣٦ هـ) عن السبب الذي أوقع أبا الهذيل العلاف (توفي ٢٣٥ هـ) في القول بانقطاع حركات أهل الخلدين، وكان هذا السبب هو جدل صالح بن عبد القدوس السوفسطائي مع العلاف، حيث قال

---

(١) تاريخ الطبري، ١٠/ ٢٢٦ و ٢٩١.

(٢) الإبانة للصاحب بن عباد، ص ١٥.

(٣) المغني، ٥/١٤١.

له: أوليس أنتم تقولون: إن الحوادث في المستقبل تحدث حالاً بعد حال، ثم ما من وقت إلا وتحدث كذلك لا إلى آخر ؟ فكذلك لم لا يجوز أن يقال مثل ذلك فيما مضى، أنه تحدث هذه الحوادث حالا بعد حال لا إلى أول؟ فيكون ما مضى مقيسا على ما يستقبل [1]. قال أبو الرشيد النيسابوري: "هذا سؤال صالح بن عبد القدوس واحد من الملاحدة أورده على الشيخ أبي الهزيل العلاف، فارتكب أبو الهزيل القول بانقطاع هذه الحركات من جهة آخرها، كما انقطعت من جهة أولها، وذكر أن أهل الآخرة يصيرون إلى سكون دائم يلتذون أبدا" [2].

فإذا فسرت هذه المناظرة سبب قول أبي الهزيل بانقطاع حركات أهل الخلدين، أفلا يدل هذا على أن تلك المناظرات أنبتت أفكارا جديدة، وولدت قضايا كلامية مثلت البنية الأساسية لعلم الكلام الإسلامي ؟

وقد علمنا – فيما سبق – أن من أهم الدوافع التي دفعت المعتزلة للخوض في مجادلة أهل الملل المخالفة الغيرة على الإسلام، والشعور بوجوب الجهاد في سبيله بالكلمة والحجة والدليل، ولنفس الغرض خاض المعتزلة مع علماء النحل المخالفة لهم، ظنا منهم أن ما يرونه هو الصحيح لا غيره، ولكن الجدل مع أهل الملل المخالفة لم يطل كما طال الجدل مع أهل النحل، فكانت أكبر الزلات، والقارئ لكتابات القاضي ضد أهل الملل يستطيع أن يتبين منهجا له دلالة خطيرة على أن الأصل في ذهنه هو التصدي للمخالفين من أهل الملل الأخرى، ثم ينحرف هذا الأصل متجها إلى مجادلة أهل النحل. فقد بين القاضي عند الحديث عن فساد اعتقاد النصارى في صلب المسيح وقتله أن ذلك الاعتقاد فاسد ؛ لأنهم لا يملكون فيه إلا الظن، والاعتقاد

---

(١) راجع: منهاج السنة لابن تيمية، ٣٦/١.

(٢) في التوحيد، ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري، ص ٢٦٥.

المبني على الظن الخالي من الحجة والدليل والبرهان اعتقاد خاطئ، ثم قال: "وبمثل هذا تعلم بطلان دعاوى الرافضة أن النبي - ﷺ - استخلف أمير المؤمنين عليا على أمته"[1].

وهذا يعطي معنى قويا يفيد أن القاضي لم يفرق بين خطورة اليهود والنصارى على الإسلام، وبين خطورة الرافضة عليه، فعلى الرغم مما قد يفهم من أن القاضي كان حريصا على تفنيد مقالات المخالفين جميعا، حفاظاً منه على الإسلام، إلا أن هذا المنحى يدل دلالة قاطعة على أن للجدل مع علماء الملل المخالفة دورا كبيرا في تطور وازدهار وإنماء علم الكلام في داخل العقيدة الإسلامية، ويدل على هذا أيضا أن القاضي لما أراد إدخال الرافضة في الحديث الذي خصه لليهود والنصارى لم يستطع أن يكبح جماح قلمه الذي انهال على المنشقين على المعتزلة أمثال أبي عيسى الوراق (توفى ٢٩٧ هـ) وابن الروندي (توفى ٢٤٥ هـ) فاسترسل في الكلام عنهم في أكثر من سبع صفحات من الكتاب، ثم أوقف هذا التيار بقوله: "ثم عدت إلى اليهود والنصارى"[2]، وقد يجمع القاضي الرافضة مع اليهود والنصارى في عبارة واحدة، مثل قوله: " والرافضة تسأل في ذلك عما تسأل عنه اليهود والنصارى والمجوس في الطعن على رسول الله - ﷺ - في نبوته"[3].

ومع كثرة النماذج التي تدل على أن القاضي عمل على تطوير البحث في المذاهب الإسلامية المختلفة بتعميم القواعد والقضايا التي عالجها مع أهل الملل المخالفة على تلك المذاهب، لا نريد أن نطيل في هذا الأمر، إذ إن له

---

(١) التثبيت، ١/١٢٥.

(٢) التثبيت، ١/١٣٢.

(٣) المصدر نفسه.

دورا في تطور علم الكلام وازدهاره، ونحن يهمنا - هنا - طور النشأة بالدرجة الأولى.

د - منهج المعتزلة في التصنيف في نقض الملل:

يتبين لنا مما وصلنا من تراث المعتزلة أنهم درسوا الملل المخالفة، ونقضوا مقالات أصحابها في كتابات جدلية كثيرة، وكان لهم في ذلك طريقتان:

الأولى: يعمد فيها المصنف إلى وضع مؤلَّف يخصه لنقض ملة وإظهار الفساد لمعتنقيها والرد عليهم، ويخصص ذلك المؤلف لهذا الغرض حتى ليمكن وسمه بأنه مؤلَّف في مقارنة الأديان، مثال ذلك رسالة الجاحظ (المختار في الرد على النصارى)، والرسالة وضعت بهدف الرد على النصارى كما هو واضح من عنوانها، وقد خصصت من أولها إلى آخرها لهذا الغرض، وإن كان بها بعض الردود على اليهود، إلا أن ذلك لا يخرجها عن كونها رسالة في الرد على النصارى، وذكر الجاحظ أنه قصد بهذه الرسالة كسر النصرانية[1]، ومن هذه المؤلفات كتاب (الألف مسألة في الرد على المانوية) لواصل بن عطاء، وكتاب (الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع) للقاسم الرسي، فواضح من عنوان كتاب واصل أنه وضع للرد على المانوية، وقد جاء كتاب القاسم الرسي محتويا على نقض لمذاهب القائلين بأصلين اثنين النور والظلمة، ومنها كتابه أيضا (الرد على النصارى) فقد وضع لغرض الرد على النصارى، وخصص له فقط، ومن هذه المؤلفات كذلك كتاب القاضي في الرد على النصارى، وغيرها من الكتب التي سبق ذكرها باسم الرد على النصارى لبعض أعلام المعتزلة.

---

(١) انظر: المختار في الرد علي النصارى للجاحظ بتحقيق الشرقاوي، ص١١٥.

الطريقة الثانية: يتعرض فيها الكاتب للملة المخالفة بالنقض أثناء دراسته لقضايا علم الكلام الإسلامية الكبرى، فعند الكلام عن (إثبات حدوث العالم) يأتي الكلام على للدهرية الذين يثبتون العالم قديما، ويبين القاضي هذا المعنى بقوله: "فإن قال: بينوا لي الأصل الأول – وهو حدوث العالم – ليبطل ما تقوله الدهرية من أن العالم قديم قيل له: كذا"[1] فهو يحدد الغرض من إثبات حدوث العالم، وهو أبطال قول الدهرية وإظهار فساد مذهبهم في قدم العالم.

وعند الكلام عن تفرد الله بالقدم وإثبات أن ما عداه محدث يأتي الكلام على القائلين بقديمين، وهم الثنوية بفرقهم المختلفة، والنصارى بفرقهم المختلفة. يقول القاضي في هذا: "فإن قالوا: فبينوا أن الله – تعالى – واحد لا كما قالته الثنوية في إثبات قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث قيل لهم: كذا"[2].

وعند الكلام عن إثبات فاعل الأجسام يأتي الكلام على أصحاب الطبائع، يقول القاضي " فإن قال: فما الدليل على أن الأجسام لها محدث فاعل، وقد خالفكم في ذلك أصحاب الطبائع قيل له: كذا "[3].

وهكذا فإن الكلام على أصحاب الأديان والملل المخالفة للإسلام يأتي في معرض معالجة القضايا الكلامية، ويتضح لنا من تعريف التوحيد عند القاضي أنه يعارض به المخالفين من أصحاب الملل، فالتوحيد هو "العلم بما

---

(١) المختصر في أصول الدين للقاضي، ص ٢٠٣.

(٢) السابق، ص٢٢٩.

(٣) السابق، ص٢٠٨.

يتوحد الله – عز وجل – به من الصفات التي يختص بها أو بأحكامها دون غيره نحو أنه قديم وما عداه محدث (ضد النصرانية) ووحد لا ثاني له (ضد الثنوية والنصرانية كذلك) وما سواه بخلافه"[١]، ومن مظاهر هذا أن القاضي قد تعرض لدراسة النصرانية في كتابه (تثبيت دلائل النبوة) عندما أراد أن يبين أن من دلائله – ﷺ – إخباره عما في الكتب المنزلة، وما تضمنته من عقائد [٢]، وقد أراد القاضي أن يعمق هذه الفكرة، ويتوسع في توضيحها، فأخذ يثبت إخباره – ﷺ – بأن النصارى واليهود قد حرفوا كتبهم وبدلوها وغيروها، وبأنهم كذبوا عندما ادعوا لله ولدا أو شريكا، ثم أخذ يبرهن على صدقه – ﷺ – في خبره عنهم، ويثبت أنهم فعلوا هذا، وقالوا بما أخبر به عنهم رسول الله – ﷺ – واعتقدوه، فإذا كان الرسول – ﷺ – أخبر أنهم قالوا: إن الله ثالث ثلاثة وما شابهه، وهم ينكرون أنهم قالوا هذا، فإن إنكارهم لا فائدة منه لأنهم اعتقدوا المعنى وخالفوا في اللفظ فقط " ومعلوم أنه لا معول على اللفظ ولا فائدة في الخلاف فيه ما داموا قد أعطوا المعنى واعتقدوه"[٣].

ويجتهد القاضي كثيرا في إثبات صحة ما جاء به محمد – ﷺ – فيما يخص النصارى جملة وتفصيلا، فيتناول النصرانية بما فيها من تثليث وغيره، فيبين بطلان هذه العقائد، لا يهدف من ذلك إثبات بطلان تلك العقائد

---

(١) المختصر في أصول الدين، ص١٩٨.

(٢) قال تعالي ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِّن رَّبِّهِ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾ فهذه الآية قد جعلت من دلائله صلى الله عليه وسلم إخباره عما في الصحف الأولى، وما كان عليه أصحابها

(٣) التثبيت، ١/٩٠ و ٩١.

وكسر النصرانية كما أراد الجاحظ فقط، وإنما هدف إلى إثبات صحة إخبار النبي - ﷺ - عنهم، فالتدليل على بطلان النصرانية مقصود قصد الوسائل، والغاية من ذلك البرهان على صدق محمد - ﷺ -. وكتاب (تثبيت دلائل النبوة) موضوع كله لهذا الغرض كما هو واضح من عنوانه، وفي موسوعته المغني في أبواب التوحيد والعدل عالج القاضي قضايا الملل المخالفة بالطريقة الثانية.





الفصل الأول

أهم طرائق الإفحام في المنهج الجدلي للمعتزلة



تمهيد:

إذا كنا نحاول في هذا الفصل – قدر الإمكـان – أن نيلـور الطرائـق المنهجية التي اتبعها المعتزلة في جدلهم مع المخالفين من أهل الملل الأخرى، فإنه يتعين علينا أن نقرر أن جل هذه الطرائق مستقاة من القرآن الكريم الذي وضع لعلماء المسلمين عامة الأسس التي تتبني عليها المناهج. يقول أبو بكر السيوطي: "قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، ومـا من برهان ودلالة وتقسيم وتحذير تبنى من ممكنـات المعلومـات العقليـة والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به" (١)

غير أن المتكلمين – في غالب أحوالهم – قد سـلكوا مسـالك مقعـدة أخرجت مناهجهم عن السهولة والوضوح الذين اتسم بهما المنهج القرآني (٢).

ونحن هنا بصدد الحديث عن طرائق الإفحام في المنهج الجـدلي عنـد المعتزلة، فنجد أن هذه الطرائق ترسخت في القرآن الكريم في محاوراته مع أصحاب العقائد الباطلة، فإنه يمكن اعتبار كل محاورة فكرية تحـدث عنهـا القرآن الكريم داخلة في جدل القرآن، لأنها إن لم تكن بلفظ الجدل فهي بمعناه اللغوي العام (٣).

"إن المنهج هو الطريق الواضح المستقيم الموصل لغاية مـا" (٤)، فـإذا

---

(١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ، ١٣٥/٢.

(٢) أعددنا لدراسة هذه المناهج كتابًا مستقلاً بعنوان (اليقين في العقيدة وطرق الوصـول إليه)، نشر دار الهاني، القاهرة، ٢٠٠٨م، وراجع كذلك: مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي، د. السيد رزق الحجـر، دار الثقافـة للنشـر والتوزيع، ١٤١٠هـ= ١٩٩٠م، ص ٩٥.

(٣) مناهج الجدل في القرآن الكريم لزاهر عواض الألمعي، ص ٢١.

(٤) د. السيد الحجر، أسس البحث العلمي بين المنهج وطبيعة الروح العلمية، الناشر دار الثقافة العربية، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م، ص ٦١

ثبت هذا فإن طريق الجدل الذي اتبعه المعتزلة مع أصحاب الملل المخالفة للوصول إلى إثبات بطلان عقائدهم، وإثبات صحة المعتقدات الإسلامية هو منهج جدلي له قواعده وسماته الخاصة التي تميزه عن غيره من المناهج الجدلية الأخرى.

ويلاحظ أن هذه الطرائق التي نحاول تحديدها فيما يلي ليست منفصلة بعضها عن بعض انفصالا تاما تقوم في ضوئه كل طريقة إلى توصيل الخصم إلى ما يريده المجادل، ولكن هناك نوع من التداخل بين هذه الطرائق، بحيث قد يعوق تحقيق الإفحام أو يجعله أكثر تعقيدا.

ويمكننا تحديد طرائق الإفحام في المنهج الجدلي للمعتزلة في الطرائق الآتية:

الطريقة الأولى: القسمة العقلية:

ومعناها تقليب الأمر على وجوهه الممكنة بحيث لا يبقى وجه يحتمله العقل إلا اعتبر، وبها يستقصي المرء جميع الحالات الممكنة، بحيث لا يدع احتمالا واحدا ممكنا إلا طرحه للبحث والنظر.

وقد وظف المعتزلة هذه الطريقة في مقامين:

الأول: في سرد أقوال المخالفين، والحكاية عنهم، وذكر مواضع اختلاف فرقهم، وقد استخدموها في هذا بأن كانوا يطرحون الأصول الخاصة بالملة موضوع البحث، ثم تجري القسمة العقلية حول هذا الأصل أو ذاك، فتذكر كل الوجوه الممكنة في الاعتقاد بهذا الأصل، وبذلك يتم حصر كل ما يمكن القول به، ومعرفة مقالات المخالفين أيا كانت هي. يقول القاضي عبد الجبار مطبقا هذه القاعدة على قول النصارى في الاتحاد: "قائل هذا القول لا يخلو من أحد أمرين: أما أن يقولوا: إنه حل في جميع أجزاء عيسى، أو يقولوا: إنه حل في جزء منه. هذا إذا قالوا إنه – وإن اتحد به – فليس يخرج من أن يكون هو وعيسى جوهرين وذاتين، فأما إذا قالوا: إنهما صارا واحدا في

الحقيقة على ما حكيناه على أكثر اليعقوبية أن الجوهرين صارا جوهرا واحدا، فعندهم أن الاتحاد قد أخرج الذاتية والجوهرية من أن يكونا كذلك إلى أن صارا واحدا، ثم لا يخلو من قال بهذه الأقاويل: إنه اتحد به يصير متحدا به أبدا، أو يقولوا إنه يتحد به في حال دون حال، وكذلك لا يخلو قولهم عند موت عيسى وصلبه- على ما يذهبون إليه- أن يقولوا: إنه يتحد به كما كان، أو خرج من أن يكون متحدا به فهذه جملة ما تحتمله قسمة العقل في الاتحاد، ونحن نبين فساد جميعه"[1].

وقد طبق القاضي هذه القاعة في الجزء الذي كان يخصصه لعرض مقالات الخصوم، وكان يكثر من ذلك فيورده في صورة: " ثم لا يخلو قولهم من وجوه: إما أن يقولوا: كذا، أو يقولوا: كذا "، ثم بعد ذلك عند تناوله لهذه المقالات بالنقص لا يدع قولا تحتمله القسمة العقلية إلا نقضه، فإذا عرض لقول تقول به فرقة ما يذكر هذا بمثل قوله "وقد حكي ذلك عن بعضهم" [2] أو يسمي تلك الفرقة في بعض الأحيان.

أما المقام الثاني الذي وظف فيه المعتزلة هذه الطريقة فهو مقام نقض المقالات وتفنيد حجج الخصوم وأبطال استدلاتهم، وفي هذا المقام تتضح قيمة هذه الطريقة لما لها من دور في سد كل مسلك يسلكه الخصم، وهي توضح دقة مناقشة المعتزلة للخصوم، وتتناسب مع سعة ثقافتهم وتمكنهم من أدوات الجدل. وقد يكون الواحد منهم مدركا أن هذه التفريعات والاحتمالات العديدة التي يسوقها لا يوافق عليها الخصم، أو أنها ليست مما يقول به، ونتبين هذا من تعليق أبي عيسى الوراق على ما فرعه من أقوال حول اعتبار الأقانيم خواص، حيث يقول: "وأكثر هذه التخريجات وهذه التقاسيم ليس مما كانوا

---

(١) المغني، ٥/١١٥.

(٢) المغني، ٥/١١٥.

يعرضون له فيما تقدم، ولكن الاستقصاء لهم وعليهم أدى إلى نكره" [1]، ولكنه كان يعلم القيمة التي ينطوي عليها هذا المنهج في إبطال مذهب الخصم وإثبات فساده، ويتم هذا بعد التأكيد على حصر كل الوجوه والأقسام، بحيث لا يترك قسمٌ واحد يتعلق به الخصم أو يعولَ عليه، يوضح هذا ما قاله بعد إثبات فساد كل الوجوه الممكنة للقول بولادة المسيح باعتباره لا هوتا وناسوتا حيث قال: "وليس بعد هذه الأقسام شيء يتعلقون به في هذا الباب، ولا لهم وجه غيرها يقولون عليه في قصة ولادة المسيح، وإذا دخل هذه الأقسام من الخلل والفساد ما دخلها تعطل عليهم الولادة والاتحاد" [2].

فالنتيجة تكون حتمية بفساد القول إذا كان الحاصر للأقسام دقيقا متمكنا من هذا الحصر بحيث لا يفر منه وجه، وهذا ما يفهم من كلام الوراق الأخير.

ويفيد استيفاء الحجج وحصر وجوهها في الإفحام، إذا لم يهمل المجادل شيئا منها مهما كانت درجة وهائه وضعفه وسخافة التعلق به، فسدًّا للشبهات يجب الإتيان عليها حتى لا يبقى شيء يتعلق به المخالف، يفهم هذا الجانب من المنهج التقسيمي الحصري من كلام القاضي عبد الجبار تعليقًا على بعض ما دلل به على فساد قول يتعلق به طائفة من اليهود "وهذا من الركاكة بحيث يجب ألا يودع في كتاب لولا أن بعض اليهود تعلق به" [3].

وقد استخدم المعتزلة طريقة القسمة العقلية في مقام نقض العقائد وتفنيدها بنمطين مختلفين وإن كانا متقاربين:

---

(١) رد يحيي بن عدي علي الوراق مخطوط، صورة بالميكروفيلم من النسخة الأصلية بالمكتبة الأهلية بباريس، تحت رقم ٣١٤٢ (R) ، لوحة ٩٦/أ.

(٢) السابق، لوحة ١٦٠/أ.

(٣) المغني، ٢٥٨/١٦.

النمط الأول: السبر والتقسيم:

ومعناه عند الأصوليين: أن الناظر يبحث عن معانٍ مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحدًا واحدًا، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به، إلا واحدًا يراه ويرضاه [1]. أو هو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال ما لا يصلح فيتعين الباقي [2].

وهي طريقة معروفة عند علماء أصول الفقه في باب القياس، يتوصلون بها إلى معرفة علة حكم الأصل التي لم يأت نص عن الشارع يحددها صراحة.

وقد استخدم المعتزلة السبر والتقسيم في الجدل مع أهل الملل الأخرى – والنحل كذلك – كسبيل للإلزام، وذلك بحصر الأوصاف للموضوع الذي يجادل فيه، ثم يبين الباحث أنه ليس في أحد هذه الأوصاف خاصية تسوغ قبول الدعوى إلا وصف واحد يلتزم الخصم به، ويكون هذا الوصف متضمنًا المعنى الذي يريد الباحث إثباته على الخصم.

وقد استخدم الجاحظ هذه الطريقة في جدله مع النصارى حول إلاهية المسيح فقال لهم: لا يخلو المسيح إما أن يكون إنسانًا بلا إله، أو إلهًا بلا إنسان، أو إلهًا وإنسانًا، فهذه الوجوه الثلاثة الممكنة، ثم نقض القول بأنه إله بلا إنسان، إذ كيف يكون إلهًا بلا إنسان وهو الذي كان صغيرًا فشب والتحى، والذي كان يأكل ويشرب وينجو ويبول، وقتل – بزعمهم – وصلب، وولدته مريم وأرضعته، وكل هذه الأوصاف أوصاف إنسانية، فكيف يكون إلهًا بلا إنسان ؟، ونقض – كذلك القول بأنه إله وإنسان – وهو قول النسطورية – بسؤال اتبع في إجابته طريقة القسمة العقلية – كذلك – قال فيه: " خبرونا عن

---

(١) المعتمد في أصول الفقه للبصري ١٠٣٧/٢، وقارن: البرهان للجويني، ٨١٥/٢.

(٢) السبكي، جمع الجوامع، ضمن مجموع مكتبة الليثي بمصر، دون تاريخ، ص ٨٣.

اللاهوت أكان فيه وفي غيره أم كان فيه دون غيره ؟ وليس هناك وجه ثالث للإجابة عن هذا السؤال، فإذا ثبت فساد الوجهين المطروحين ثبت فساد القول الأصلي الذي بنيا عليه وأخذا منه. وهذه هي الطريقة الثانية من القسمة العقلية التي سيأتي بيانها بعد قليل – إن شاء الله تعالى – والوجه الأول وهو أن اللاهوت كان فيه وفي غيره فاسد؛ لأن المسيح عندئذ ليس أولى بأن يكون خالقًا ويتسمى إلهًا من غيره، والوجه الثاني وهو أنه كان فيه دون غيره فاسد أيضًا؛ لأنه يجعل اللاهوت جسمًا، وبذلك يكون القول بأن المسيح إنسان وإله فاسد أيضًا لأنه الأصل، وبذلك يبطل الاحتمالان القائلان بأن المسيح إله بلا إنسان أو أن المسيح إله وإنسان، ولا يبقى صحيحًا إلا الاحتمال الثالث وهو أن المسيح إنسان بلا إله، وهو عين ما يريد الجاحظ إثباته" (١).

وتبدو أهمية هذه الطريقة في جدل المعتزلة مع المخالفين وحرصهم على استخدامها في ذلك، عندما نعلم أن الجاحظ لم يتعرض في رسالته على النصارى لإبطال التثليث النصراني بالمنهج الجدلي إلا بهذا السؤال، وقد اتبع فيه – كما رأينا – طريقة القسمة العقلية.

وفي جدل القاضي مع اليهود حول قضية نسخ الشرائع ركز على هذه الطريقة، فاليهود يتعلقون – كما سنرى فيما بعد إن شاء الله تعالى – في هذا بأن موسى أخبر أن شريعته لا تنسخ أبدًا، فحاول القاضي أن يحاورهم، فقال لهم: أتقولون: إن موسى قال: شريعتي لا تنسخ وإن أظهر نسخها من جاء بمعجز صحيح أم تقولون: إنه قال: شريعتي لا تنسخ وإن أظهر نسخها من لا معجز له ؟ وهذا سؤال حدد فيه القاضي الاحتمالين الممكنين للإجابة، ولا ثالث لهما، إلا إذا غالط الخصم في الإجابة، وفي هذه الحالة يجب تتبع مغالطته لإظهار فساد التعلق بها. يبقى إذن – أمام الخصم – أحد الوجهين، فإن قال بالوجه الأول وهو أن موسى أخبر بعدم نسخها إذا أظهر النسخ من

(١) انظر: المختار في الرد علي النصارى للجاحظ، ص١٢٥ و ص١٢٦

جاء بمعجز صحيح، كان ذلك القول مناقضًا لما عليه اليهود من عقيدة، وذلك لأنه يؤدي إلى أن موسى قد أخبر بأن المعجز ليس بدلالة، وهذا يطعن في نبوته هو نفسه، لأن الدلالة على نبوته لا تختلف عن غيرها، وبذلك لا يكون خبره حجة أصلاً. أما إذا قال الخصم بالوجه الثاني، وهو أن الشريعة لا تنسخ إذا أظهر نسخها من لا معجز معه فقد وافق قوله قولنا، فلا وجه للكلام معه، وعلى ذلك، وبعد ثبوت معجزات محمد - ﷺ - ودلالتها على نبوته لزم القول بجواز نسخه لشريعة موسى عليه السلام [1].

وفي مجال تثبيت دلائل النبوة وإظهار أعلامها استخدم القاضي نفس الطريقة في جدله مع المخالفين في ذلك، وهو كثيرًا ما يطرح احتمالات حول قضايا تخص القرآن الكريم، ثم يفندها إلا واحدة، فيسلم له صحة ما يريد توصيله للخصم. يقول القاضي في جدله حول إعجاز القرآن الكريم: اعلم أن حال القرآن لا يخلو من وجهين في قسمة العقل: إما أن يكون بمنزلة المعتاد من الكلام الفصيح حتى لا يباينه المباينة الموجبة لخروجه عن العادة، أو أن يكون مباينًا للمعتاد، ثم يحدد القاضي هذه القسمة بقوله: ولا ثالث لهذين القسمين، ثم يأخذ في تتبع كل قسم على حدة، وإيضاح موقف العرب من القرآن على فرض صحة القسم الأول، فإنهم لو علموا أنه معتاد كان يصح منهم أن يعارضوه، فيتوصلوا بتلك المعارضة إلى البرهنة على كذب النبي - ﷺ - في ادعائه النبوة، ومن ثم تفريق أتباعه وإضعاف أمره، وبذلك يوفرون على أنفسهم ما قدموه من مهج وأموال في سبيل تحقيق ذلك، ولما لم يفعلوا هذا ولا ذاك تبين أنه كان معلومًا لديهم أنه غير معتاد، وبذلك يسلم لدينا القسم الثاني الذي يؤدي إلى صحة دلالته على نبوته - ﷺ - [2].

---

(١) انظر: المغني، ١٦/١٣٠، وشرح الأصول الخمسة، ص٥٨٠.

(٢) انظر: المغني، ١٦/٢٨٧ و ٢٨٨.

ولقد أكثر القاضي في هذا المجال من استخدام هذه الطريقة في الجدل مع المخالفين في دلالة القرآن على النبوة، حتى في الكلام عن قضية عجـز العرب عن الإتيان بمثل القرآن، فعرض بعض الآراء التي لا يوافق عليهـا، مثل قول بعضهم بأن العرب قد امتنع عليها الإيتان بمثل القرآن بأن أعدمهم الله – تعالى – العلوم التي معها يمكن الكلام الفصيح، فصار ذلك ممتنعا عليهم لفقد العلم [١]. قال القاضي لصاحب هذا الرأي: " لست تخلوا فيما ادعيت من وجهين: إما أن تقول: قد كان ذلك القدر من العلم حاصلا من قبـل معتـادا فمنعوا منه عند ظهور القرآن، أو تقول إن المنع من ذلك مستمر، وأنهم لـم يختصوا ولا من تقدمهم بهذا القدر من العلم. فهذان القسمان هما المحـتملان الممكنان في هذا الأمر، ولا يمكن في قسمة العقل سواهما، ثم فند القاضـي القسم الأول وبين فساده، لأن معناه أن النبي – ﷺ – دل على نبوته بمـنعهم من الكلام الفصيح الذي اعتادوه، ولم يدل على نبوته بالقرآن، وهذا معلـوم بطلانه اضطرارا، لأنه – ﷺ – تحدى بالقرآن وجعله دلالة على نبوته، وهذا معلوم. وبذلك يبطل القسم الأول، ولا يبقى سوى الثاني، وهو أن المنع مـن المعارضة كان لعجز العرب عن العلم الذي يمكن معه معارضته، وهذا يؤكد كلام المسلمين، وهو الذي يبنى عليه الكلام في الإعجاز" [٢].

وكذلك استخدم الطريقة نفسها عند الكلام عن الوجه الذي يصح عليـه التحدي بالقرآن، وهو يسوق للخصم سؤالا يقول فيه الخصم: "أليس التحـدي بالشعر إنما يقع بأن يتعذر مثله في نظمه وفصاحته ؟ فهلا قلتم في القـرآن مثله: إن التحدي يقع فيه على هذا الحد ؟ ويرد القاضي عبد الجبـار قـائلا: "ليس يخلو السائل في ذلك من أن يمنع وقوع التحدي وظهور التفاضل فـي

---

(١) المغني، ١٦/٢١٩.

(٢) السابق، ١٦/٢١٩.

طريقتين مختلفتين في النظم، أو يجيز ذلك. ثم يفند القسم الأول؛ فإن المنع من ذلك لا يصح، لأنه يمكن أن تظهر فيه المساواة والفضل، فلا يبقى إلا الوجه الثاني الذي يؤدى القول به إلى أن القرآن يصح التحدي به بقدر من الفصاحة اشتمل عليه خارج عن العادة، وباختصاصه – مع ما له من قدر عظيم في الفصاحة – بطريقة من النظم خارجة عن العادة، وهذا يجعل وجه الإعجاز فيه أظهر وأبين" (١).

ونكتفي بهذه النماذج التي سقناها لتدليل على أن طريقة السبر والتقسيم كانت واضحة في تراث المعتزلة، وكان استخدامهم لها كثيرا في شتى القضايا (٢)

النمط الثاني: الحصر والإبطال.

وفيه يتقصى المرء كل الحالات الممكنة، ثم يتتبعها كلها مبرهنا على فسادها، فيتوصل من ذلك إلى فساد القول الذي أخذت منه أو الأصل الذي بنيت عليه، وهو سبيل لإبطال الدعاوي بحصر الأوصاف للموضوع الذي يجادل فيه، ثم يبين الباحث أنه ليس في أحد هذه الأوصاف خاصية تسوغ قبول الدعوى فيه، فتبطل دعوى الخصم عن طريق هذا الحصر المنطقي للموضوع (٣). وهذا النمط يفترق عن سابقه (السبر والتقسيم) في أن الباحث

---

(١) المغني، ٢٢٣/١٦ و ٢٢٤.

(٢) راجع نماذج أخرى في المحيط بالتكليف، ص٢١٨، ورد الوراق على النصارى ضمن كتاب يحيى بين عدي مليء بنماذج لهذا المنهج، وكذلك كتاب (إثبات نبوة النبي) للهاروني، (والرد على النصارى) للقاسم الرسي، وله أيضًا (الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع).

(٣) راجع: مناهج الجدل في القرآن الكريم للألمعي، ص ٨٦، ومنهج ابن حزم، ص٢١٥.

لا يستثني من الأقسام المحتملة قسما يثبت صحته إنما يعمل على إبطال كل الأقسام بهدف الوصول إلى إفساد الأصل، أما السبر والتقسيم فيكون الهدف إلزام الخصم بقسم معين يكون متضمنا للمعنى المراد تثبيته.

وهذا الفرق الدقيق لم يتنبه إليه أبو بكر السيوطي – فيما يبدو – فإنه مثل للسبر والتقسيم في القرآن الكريم بآية لم يستثن منها وجه من الوجوه الذكورة، بل أبطلت كلها، فنتج عن ذلك بطلان القول الذي أخذت منه، وبذلك فهي تخرج من السبر والتقسيم بمعناه الأصولي الدقيق.

قال السيوطي: "ومن أمثلته في القرآن قوله تعالى ﴿ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأُنثَيَيْنِ نَبِّؤُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * وَمِنَ الإِبْلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ وَصَّاكُمُ اللّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [1] فإن الكفار لمَّا حرموا ذكور الأنعام تارة وإناثها أخرى رد الحق سبحانه وتعالى عليهم بطريق السبر والتقسيم، فقال: إن الخلق لله – تعالى – خلق من كل زوج مما ورد ذكرا وأنثى، فمم جاء تحريم ما ذكرتم، أي ما علته ؟ لا يخلو إما أن يكون جهة الذكورة أو الأنوثة أو اشتمال الرحم الشامل لهما أولا يدرى له علة وهو التعبدي بأن أخذ ذلك عن الله تعالى، والأخذ عن الله تعالى إما بوحي وإرسال رسول أو سماع كلامه ومشاهدة تلقي ذلك عنه، وهو معنى قوله: (أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا) فهذه وجوه التحريم لا تخرج عن واحد منها، والأول يلزم عليه أن يكون جميع الذكور حراما، والثاني يلزم عليه أن يكون جميع الإناث حراما، والثالث يلزم عليه تحريم الصنفين معا، فبطل ما فعلوه من تحريم بعض في حالة وبعض في حالة، لأن العلة على ما ذكر تقتضي إطلاق التحريم، والأخذ عن الله بلا واسطة

---

(١) سورة الأنعام: الآيتان [١٤٣: ١٤٤].

باطل ولم يدعوه، وبواسطة رسول كذلك، لأنه لم يأتِ إليهم رسول قبل النبي - ﷺ - وإذا بطل جميع ذلك ثبت المدعي، وهو أن ما قالوه افتراء على الله وضلال" (١)، إلا أن يكون السيوطي أراد بالسبر والتقسيم المعنى اللغوي العام دون ما اصطلح عليه علماء الأصول؛ فما التقسيم إلا تحديد الوجوه الممكنة، وما السبر إلا اختبار صلاحية تلك الوجوه وجها وجها، أما استثناء أحد هذه الوجوه فليس داخلا في المعنى العام للسبر والتقسيم، ولكنه في باب أصول الفقه ضروري، إذ لابد من إبقاء وجه يكون هو علة الحكم، وبغير ذلك لا تتم عملية القياس (٢). وقد ذهب علماء المعتزلة الأصوليون إلى وجوب تثبيت علة الحكم بإبقاء وجه يحكم بالصلاح للعملية، وإلا بطل القياس "لانتقاض القول بأن العلة لا تخرج عن تلك الأوصاف المذكورة" (٣).

وقد يقوى احتمال قصد السيوطي المعنى اللغوي، وليس المعنى الأصولي، قوله قبل سوق هذه الآية: "من الأنواع المصطلح عليها في علم الجدل السبر والتقسيم "(٤)، فعلم الجدل ليس هو علم الأصول.

وقد استخدم المعتزلة هذا النمط في الجدل مع الخصوم من علماء الملل المخالفة في مواضع كثيرة ومسائل عديدة وقضايا مختلفة:

---

(١) الإتقان في علوم القرآن، ٢/١٣٦ و ١٣٧.
(٢) راجع في ذلك:
- السبكي، جمع الجوامع، ص ٨٣.
- الغزالي، المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ثالثة ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م ٢/٢٩٥.
- عبد الأعلي الانصاري، فواتح الرحمون بهامش المستصفى للغزالي، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م، ١/٢٩٩.
- البرهان في أصول الفقه للجويني، ٢/٨١٥.
- الآمدى الإحكام في أصول الأحكام، نشر مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٦٨م، ٣/٦٤.
- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة بالأزهر، ص ٧٥.
(٣) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، ٢/ ١٠٢٧.
(٤) الإتقان، ٢/ ١٣٦.

فقد استخدم أبو على الجبائي (توفى ٣٠٣ هـ) هذا النمط في جدله مع النصارى حول أقنوم الحياة، فقد قسم الكلام عليهم بأن الحياة "إما أن تكون بعض القديم، أو هي هو، أو هي غيره، لأنه لا منزلة رابعة لذلك" وبعد أن حصر الأمر في تلك الأقسام الثلاثة أخذ في إثبات بطلانها واحدة واحدة، ثم عقب قائلا: "فقد صح بطلان قولهم بأن الحياة بعضه، أو هي هو، أو هي غيره، فإذن أي قول من ذلك تمسكوا به لزمهم ترك النصرانية" (١).

ومن أوضح النماذج الدالة على تحقيق هذه القاعدة في كتابات القاضي كلامه عن القائلين بالاتحاد بمعنى المشيئة، فقد ذكر الوجوه الممكنة لهذه العقيدة، وهي "أن مشيئة اللاهوت والناسوت متغايرة، لكن يجب أن يتفقا في المشيئة، أو أن مشيئة اللاهوت هي مشيئة الناسوت، أو أن مشيئة الناسوت هي مشيئة اللاهوت" ثم أخذ القاضي في تفنيد كل وجه منها كل في باب. (٢)، فإذا ثبت بطلان هذه الوجوه كلها وجب القول ببطلان الأصل الذي بنيت عليه، وهو القول بالاتحاد بمعنى المشيئة.

وقد يصاغ هذا النمط صياغة استفهامية، فيوجه للمخالف سؤالا لا تحتمل إجابته سوى وجهين، ثم يتم البرهنة على بطلان الإجابتين معا، فيثبت بذلك بطلان المعنى الذي يتضمنه السؤال. يقول القاضي للنصارى: أخبرونا عن مريم، هل حبلت بالمسيح في الحقيقة، وولدت المسيح في الحقيقة، وربت المسيح في الحقيقة، وأطعمت المسيح في الحقيقة، وهي أم المسيح في الحقيقة؟ فطريقة القسمة العقلية تقتضي أن يقال: ولدت المسيح أو لم تلد المسيح، وليس هناك وجه آخر تحتمله الإجابة، ثم يثبت القاضي أن هذين الوجهين هما الممكنان فقط، وذلك بطرح وجه آخر للإجابة وهو كما يقول

---

(١) المغني، ٥/ ٩٤.

(٢) المغني، ٥/ ١١٦، وما بعدها.

النسطورية من النصارى (ولدت ناسوت المسيح) ثم يفند هذا الوجه يدلك على أنه لا يصلح إجابة السؤال المطروح وهو هل ولدت المسيح ؟ لأن الإجابة التي تدعيها النسطورية إجابة عن سؤال آخر وهو: هل ولدت ناسوت المسيح ؟ وهو غير وارد هنا، ثم إنه يقول لهم: "قلنا لم نسألكم عن هذا، فإن ناسوت المسيح عندكم ليس هو المسيح، وإن لاهوت المسيح ليس هو المسيح، إنما هو مجموعهما معا" (١).

وبهذه الطريقة الموضوعية في التقسيم يسلم في قسمة العقل وجهان للإجابة، وهما إما أن مريم ولدت المسيح، وإما أنها لم تلده، ويقول في السبر الذي يتناول به الوجهين بالتفنيد: "فإن كانت مريم قد ولدت المسيح في الحقيقة وحبلت بالمسيح في الحقيقة فقد حبلت بالإله والإنسان، وولدت الإله والإنسان، وهي أم للإله والإنسان، وقد قتل الإله والإنسان، وألم الإله والإنسان، ومات الإله والإنسان، إذن، فقد تبين أن قولكم وقول الملكية واليعقوبية في ذلك سواء، وهذا باطل على أصول النسطورية، وإن قالوا: ما ولدت المسيح في الحقيقة ولا هي أم المسيح في الحقيقة، وهذا هو الوجه الثاني للقضية، قلنا لهم: فليس هذا قول أحد من النصارى ولا قول المسلمين أيضا، بل هو قول اليهود، فإنهم قالوا: إن مريم ما حبلت به"(٢). وبذلك يبطل الوجه الثاني على أصولهم، وبه يتم بطلان الأصل الذي بنيت عليه هذه الأقوال، وهو قولهم: إن المسيح ناسوت ولاهوت.

وبنفس الطريقة الاستفهامية يوجه القاضي سؤالا إلى القائلين بالنور والظلمة: "ماذا تقولون في فعل يؤدي إلى ألم بعض الناس وسرور بعضهم من هو فاعله ؟ فلا يخلو القول فيه من وجوه: إما أن يقولوا لا فاعل له، أو

---

(١) التثبيت، ١/ ٩٧.

(٢) التثبيت، ١/ ٩٨.

أن فاعله النور، أو أن فاعله الظلمة، أو أن له فاعلا ثالثا، وبهذا يتم تقسيم الكلام، بحيث لا يترك وجه محتمل إلا ذكر، ثم تأتي مرحلة التفنيد: فإن قالوا: لا فاعل له لزمهم مثله في كل خير وشر، وفي ذلك إبطال طريقتهم في القول بالاثنين، وإن قالوا: لا فاعل له لزمهم مثله في كل خير وشر، أنه لا يضاف إليه ما يؤدي إلى ألم أو غم، وإن جاز ذلك فيه جاز أن يضاف نفس الألم والغم إليه، لأن ما أدى إليهما في حكمهما، وإن قالوا: إن فاعله الظلمة فقد أضافوا إليها ما يؤدي إلى سرور ولذة، وتجويز ذلك يوجب تجويز إضافة اللذة والسرور إليها، وهذا وذاك باطل على أصولهم. وإن قالوا: إن له فاعلا ثالثا نقضوا قولهم بالاثنين" (١).

وقد استخدم الجاحظ نمط القسمة العقلية في رسالته (المختار في الرد على النصاري) عند الحديث عن قضية بنوة عيسى على سبيل التكريم، فإنه قسم الكلام بأن قال: "إنه لا يخلو المولى في رفع عبده وإكرامه من أحد أمرين: إما أن يكون لا يقدر على كرامته إلا بهوان نفسه، أو يكون على ذلك قادرًا مع وفارة العظمة وتمام البهاء "ثم أثبت أن الوجهين على الله منفيان، لأن الوجه الأول فيه العجز وضعف الذرع، والثاني فيه الجهل الذي لا يحتمل(*)، فإذا كان الوجهان منفيين عنه تعالى لزم القول بأن اتخاذ عيسى ولدًا على سبيل التكريم لا يصح ولا يجوز على الله، وهذا هو المراد تثبيته" (٢).

وعند حديث القاسم الرسي عن صفة النطق وحقيقة جريانها على النور والظلمة يسأل الثنوية قائلاً: "من الناطق ؟ والإجابةعلى هذا السؤال لا تحتمل

---

(١) المغني، ٥/ ٤١.

(*) لست أدري كيف رتب الجاحظ هذه النتيجة على الوجه الثاني.

(٢) المختار في الرد على النصارى، ص١٠٣ و ص١٠٤.

سوى وجوه ثلاثة، إما أن يكون الناطق النور، أو الظلمة، أو هما معًا، فإن قالوا: الناطق هو النور فقد جوزوا صدور الشر منه؛ لأن من النطق ما هو شر، وإن قالوا: الناطق هو الظلمة فقد وصفوها بالخيرية، لأن النطق خير لأنه خلاف الخرس، ولأن من النطق ما هو خير، وإن قالوا: النور والظلمة جميعًا فقد استويا في النطق، والاستواء تشابه، فهما إذن متشابهان"[1] فإذا ثبت بطلان كل الوجوه الممكنة للإجابة فقد ثبت تبعًا لذلك بطلان المعنى الذي يتضمنه السؤال، وهو أن النور خير أبدًا والظلمة شر أبدًا.

الطريقة الثانية: الإلزام.

إذا كانت القضية المطروحة للبحث لا يتعلق بها شبهات يظن الخصم أنها دلائل، فإن الكلام فيها يوصل للإقناع مباشرة لعدم وجود وجوه محتملة للاعتراض، أما إذا كان هناك مظنة تساؤل أو اعتراض فإن المعتزلة لجأوا في هذه الحالة إلى تصور محاور أو مجادل يجادلهم، ووضعوا هذا المنهج الجدلي في صورة (فإن قال كذا قلنا كذ)ا حتى تفند كل الاعتراضات والشبهات المحتملة، ثم يتوصل بعد ذلك - طال هذا الحوار أم قصر- إلى النتيجة النهائية التي يلتزم الخصم بها.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هذا المنهج، والذي اتضح أكثر في كتابات القاضي فيه تكرار واستطراد وتشعيب وتفريع، بحيث يعز على القارئ أحيانًا متابعته.[2] والحق أن ذلك التشعيب والتفريع لم يكن بصفة واحدة من حيث الكثرة والقلة دائمًا، إنما كان يكثر عند القضايا التي تتطلب هذا، وهي التي يتوهم الخصم أن له على صحة مذهبه فيها دلائل وحججًا كثيرة. ولا ريب أن هذا المنهج في تفنيد الحجج يعد سدًا للشبهات التي يتعلق

---

(١) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص ٥١.

(٢) مقدمة الجزء الثاني عشر من المغني، ص ٥، د. إبراهيم مدكور.

بها الخصم، فالدارس الفهم والمجادل الحذق لا يترك الخصم إلا وقد أتى على كل شبهاته، وعالج كل شكوكه وتساؤلاته التي تدور في ذهنه وتكون واضحة تسأل نفسها، وكذلك تلك التي قد لا تدور في ذهنه لأنها قد تخطر بباله، وعندئذ يجد لها الجواب الشافي.

ولقد أكثر المعتزلة من هذا الأسلوب؛ لأنه أكبر أثرًا وأبلغ في نفس المتلقي، بخلاف طريقة السرد المباشر، وكان القاضي يتخيل سائلاً يسأله ويحاوره فيبرز له وجوه الاعتراض، ويسوق على لسانه حجج الخصوم واستدلالاتهم، وكثيرًا ما نقرأ له: لكن السائل ظن كذا، أو: ولقد وهم السائل في كذا، وأمثال هذا [(١)] ولا يعد هذا الأسلوب مفحمًا للخصم إلا إذا استند إلى قوة احتجاج في تفنيد مزاعم الخصم وشبهاته، واعتراضاته، وقد اتخذ المعتزلة طريقة ملزمة في تفنيد تلك الشبهات وهي ما أسميناه بالإلزام، وهو عبارة عن إلزام الخصم موقفًا شنيعًا يصعب عليه الرضاء به والاعتراف بتبعاته، وهو يحرك في نفوس الخصوم وعقولهم العوامل التي تدعوهم إلى إعادة النظر فيما يقولون [(٢)].

وبهذه الطريقة لا يحاول المتحدث إثبات صحة عقيدته وأقواله، بل يبين بطلان دعوى الخصم بأن يذكر أن القول يفضي إلى محال، وعلى ذلك فإن ما يفضي إلى محال فهو محال مثله، أو أن ما يؤدي إلى باطل فهو باطل مثله، وما يؤدي إلى خطأ فهو خطأ كذلك [(٣)].

---

(١) راجع المغني، والمحيط بالتكليف، وشرح الأصول، وديوان الأصول، وغيرها من كتب القاضي ومدرسته.

(٢) رسائل العدل والتوحيد، ص ٧٢، د. محمد عمارة.

(٣) كمال بن الهمام، المسايرة في علم الكلام، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر المكتبة المحمودية التجارية بمصر، دون تاريخ، ص ٦

إن مؤدى تلك الطريقة أن الأصل الفاسد لابد أن ينتج أقوالاً فاسدة، فإذا بنينا على أصل ما أقوالاً يؤدي بعضها إلى بعض، وأنتجت هذه العملية أقوالاً واضحة الفساد بينة البطلان إما بتناقضها أو بتعارضها مع الحس الشاهد أو بتضاربها مع بديهيات الأمور ومبادئ العقول - كان هذا بالضرورة دليلاً قاطعًا على فساد الأصل الذي بنيت عليه هذه الأقوال.

وكان القاضي يعلق على تلك الإثباتات بمثل قوله: "وما أدى إلى ذلك وجب فساده" [1] وعلق القاسم الرسي على مثل ذلك بقوله: "فأي مكابرة أوحش أو أي محال قول أفحش مما أدى إلى مثل هذا" [2].

فمن المواضع التي أدى فيها قول الخصم إلى نتائج تتعارض مع ما يعلم بالضرورة في العقول، وقد اتبع فيها القاضي طريقة الإلزام - عند الحديث عن صدور الخير من النور والشر من الظلمة في مذهب الثنوية، قال القاضي: "فإذا لم يكن إلا ما هو من مزاجها، وكان المأمور بالشيء أو المنهي عنه إما أن يكون من قبيل النور أو من قبيل الظلمة، وأي هذين كان اقتضى قبح الأمر والنهي والحمد والذم، لأنه إن أمر بالحسن فهو فاعل له لا محالة إن كان من خير النور، وإن نهي عن قبح فهو لا يقدر عليه، وبدلاً من ذلك إن كان من قبيل الظلمة فالأمر له بالحسن قبيح، والنهي له عن القبيح قبيح، وقد علمنا ضرورة في العقول حسن الأمر والنهي والمدح والذم، فما أدى إلى رفعه وجب فساده" [3].

وفي موضع آخر يتدرج القاضي مع الخصم في الاستنباط المتوالي من القاعدة أو المبدأ الذي يقول به الخصم، حتى إذا انتهى إلى قول فاسد دل هذا

---

(١) المغني، ٥/ ١٤٢

(٢) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص ٥٠

(٣) المحيط بالتكليف، ١/ ٢٢٢.

على فساد الأساس الذي بني عليه، وبطلان الكلام الذي أدى إليه، فالذين قالوا: إن المعجزات الحسية التي ظهرت على رسول الله - ﷺ - بخلاف القرآن لا يصح أن تدل على النبوة لجواز أن تكون قد ظهرت عليه بحيلة يزعمون أن الشجرة عندما جاءت إلى رسول الله - ﷺ - قد يكون الرسول - ﷺ - قد ظفر بحيلة جذبتها إليه وردتها عنه، وهذا القول فاسد لأنه يوجب على المخالفين جملة من المفاسد يؤدي إليها التسليم بصحته، من هذه المفاسد:

١- جواز أن يكون في العالم حيلة يمكن معها جذب الشمس والقمر والنجوم والكواكب، ويختص قوم تلك الحيلة.

٢- جواز أن يكون في العالم حيلة يظفر بها قوم يسكنون الحجر العظيم في الجو.

٣- لا نأمن أن تكون السماوات واقفة بضرب من الحيل، ولا يمتنع من بعض الناس أن يظفر بحيلة تزيلها عن مكانها.

٤- لا نأمن أن تكون هناك حيلة تقتضي تثبيت الحياة ودفع الموت، فيكون من الناس من يدفع الموت عن نفسه أو الأمراض عن جسمه.

٥- جواز أن تكون هناك حيلة متى لطخ بها البرص زال، والأعمى عاد بصيرًا، ومتى اكتحل بها البصير رأى ما بالصين كرؤيته لما قرب منه.

٦- جواز أن يكون في الأجسام اللطيفة أشياء متى طرحت على البحار صلبت وجمدت، ومتى طرحت على النحاس صار ذهبًا، ويختص بذلك قوم.

وقد أكثر القاضي من ذكر تلك المستحيلات وتعديد المحالات التي خرجت عن مبادئ العقول، وخرج القائل بها عن عقله وحسه، فلا يدل فساد هذه الأقوال إلا على فساد القاعدة التي بنيت عليها، وهي جواز وجود حيلة أو لطيفة أدت إلى مجيء الشجرة لرسول الله - ﷺ -".[1]

---

(١) المغني، ١٦/ ٤١٢ و ٤١٣.

وقد يتبع القاضي شبهة الخصم تتبعًا دقيقًا بحيث يثبت الخطأ فيه، ويثبت بذلك ما يذهب إليه من آراء، وقد يرجع – بعد ذلك – إلى افتراض صحة أقوال الخصم، ويبين أنه مع فرض التسليم بصحتها لا يطعن هذا فيما يريد إثباته، فالأمر في كلتا الحالتين واحد، سواء نقض عليه قوله ورفضه أو سلم به وقبله في أنه لا يطعن في الأصل الذي يدافع عنه من دينه وعقيدته. وقد اتبع القاضي هذه الطريقة في مواضع دفاعه عن الإسلام ضد طعون أعدائه، وهذه الطريقة مجدية في إقناع الخصم بصحة العقائد في أي ظرف ومع أي مطعن، وربما صرح المعتزلة بالغرض من هذه الطريقة في مثل قول القاضي: "وإنما قصدنا بهذا الفصل أن نبين أن مطاعنهم لا تمنع من إعجاز القرآن وصحة النبوة، وإن كانت فاسدة أو صحيحة" (١).

الطريقة الثالثة: التسليم الجدلي للخصم.:

والأصل في هذه الطريقة أن يفرض المجادل المحال: إما منفيًا أو مشروطًا بحرف الامتناع ليكون المدعي ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه، ثم يسلم وقوعه تسليمًا جدليًا، ويدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه" (٢). وقد يؤدي التسليم بمقولة الخصم ومجاراته في دعواه إلى مفاسد واضحة مبنية على تلك الدعوى بناء منطقيًا صحيحًا، فيثبت بذلك بطلان الدعوى استنادًا على بطلان ما أدت – ضرورة – إليه من نتائج.

وقد استخدم القرآن الكريم هذه الطريقة في مثل قوله تعالى ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ

---

(١) المغني، ١٦/ ٤٢٦.

(٢) مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي، د. السيد رزق الحجر، ص ٩٠.

بَعْضٍ ﴾ [1]، وكما تستعمل هذه الطريقة في إبطال الدعاوى كذلك فإنها تستعمل في إثبات صحة المقولات، فإذا فرض المجادل صحة طعون الخصم الطاعنة في قوله، وبين أنه مع فرض التسليم بصحتها فإن ذلك لا يطعن فيما يقول له، فهو يحاول أن يثبت أن الأمر في الحالين – حال صحة طعنه وحال بطلانه – سواء فيما يتعلق بصحة قوله.

وقد استعمل المعتزلة هذه الطريقة في مجال الدفاع عن الإسلام ضد طعون خصومه من أصحاب الملل الأخرى، ولا شك أن المعتزلة قصدوا بذلك إزالة تلك الشبهات المثارة حول الإسلام، فقد صرح القاضي بالغرض من ذلك البحث بمجاراة الخصوم بقوله – عند الحديث عن المجاز القرآني بعد استعراض جملة من الطعون في ذلك – "وإنما قصدنا بهذا الفصل أن نبين أن مطاعنهم لا تمنع من إعجاز القرآن وصحة النبوة إن كانت فاسدة أو صحيحة" [2].

وبنفس الطريقة يوجه الجاحظ سؤالاً لمن زعم أن محمدًا – ﷺ – كان منجمًا: كيف يجوز أن يصير إنسان عالمًا بالنجوم من غير أن يختلف إلى المنجمين، أو يختلفوا إليه، أو يكون علم النجوم فاشيًا في أهل بلاده، أو يكون في أهله واحد معروف به؟ ثم يمضي الجاحظ قائلاً: "ولو بلغ إنسان في علم النجوم وليست معه علة من هذه العلل، وكان ذلك يخفى لكان ذلك كبعض الآيات والعلامات" [3]، فالإلزام هنا بمجاراة الخصم مع افتراض صحة قوله، والذي يؤدي إليه قوله ليس فاسدًا محالاً كما هو الحال في النماذج السابقة، إنما الذي يؤدي إليه قوله قول لا يتعارض مع ما يذهب إليه المسلمون.

---

(1) سورة المؤمنون: الآية [91].

(2) المغني 16/ 436.

(3) حجج النبوة، 2/ 37.

ويلاحظ أن المعتزلة كانوا يسترسلون مع الخصم في الجدل، فيحاولون أن يثبتوا خطأه استنادًا إلى الأصول التي يعتمد عليها هو في تقرير عقيدته، فيكون النقد أكثر تأثيرًا، حيث يثبت فساد القول بناءً على الأساس الذي بني عليه.

من ذلك عند نقض القاضي لعقيدة فرقة المقلاصية من الثنوية، وهم القائلون بأنه لابد أن يبقى في المزاج شيء من جوهر النور لا يقدر على تخليصه، فإذا طال مكثه تحول إلى ظلمة، قال القاضي: "إن ذلك غلط على أصولهم، لأن ذلك يوجب تجويز انقلاب النور وأن يصير ظلمة، وتجويز ذلك يوجب جواز كون الظلمة نورًا بطول المكث، وإذا صح ذلك فهلا جاز كون الخير شرًا والشر خيرًا ؟ وهلا استغني عن إثبات أصلين قديمين ؟ [(١)]. والإلزام هنا مبني على إفساد الأصل تبعًا لمذهب الخصم نفسه.

الطريقة الرابعة: الاعتماد على الواقع الحسي في الاستدلال.

إن من طرائق الجدل مع الخصوم – عند المعتزلة – استخدام حقائق الواقع الحسي، وثوابت الشاهد الملموس، وبناء دلائل خطأ الرأي أو صحته على مقدمات حسية، أو راجعة إلى الحس من قريب أو بعيد، ولما كانت هذه الأمور داخلة تحت القدر المشترك بين البشر جميعًا كان الاعتماد عليها في البراهين العقائدية دليلاً على قوة الحجة، فمن استطاع عن طريقها إثبات صحة معتقداته وبطلان ما سواها كان أقطع للخصم، ولذلك وجدنا ابن حزم الأندلسي (توفي ٤٥٦ هـ) يقول: ولا سبيل إلى الاستدلال ألبتة من هذه المقدمات الحسية، ولا يصح شيء إلا بالرد عليها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط [(٢)].

---

(١) المغني، ٥/ ٦٦.

(٢) الفصل، ١/٤٢.

وقد جعل المعتزلة من هذه الشواهد حججًا قوية تؤازر الحجج العقلية والحجج النقلية في البرهنة والاستدلال، لأن المدركات – عند المعتزلة – لها أهمية خاصة في هذا المجال، فهم يرون أنها هي الأصل في كمال العقل [1].

ويرى القاضي – موافقًا في ذلك للحسن بن موسى – أن ما يرجع إليه في المناظرة المشاهدات، فمن جحدها لا يصح أن يكلم، ويرى أن العلم بالمشاهدات لا علم أصح من. [2]

ولما كانت أهمية المقدمات الحسية في الاستدلال عند المعتزلة في هذه المرتبة جعلوها مقياسًا للحكم على مقالات الخصوم، وتحديد الخطأ فيها والصواب، فإذا تعارض قول الخصم مع المشاهد المحسوس في شيء استدلوا بهذا التعارض على بطلانه. وقد اتخذ المعتزلة هذه الطريقة في مواضع كثيرة أساسًا للتدليل على زيف قول المخالفين، من هذا المنطلق حاول القاسم الرسي أن يقرر المانوية بهذه المقدمات ثم يلزمهم بما تؤدي إليه من نتائج، يقول: ثم يقال لهم: هل الظلمة مضادة للنور، فإن قالوا: نعم قيل: أبمثل ما يعقل من تضاد الأمور، فإن قالوا: نعم قيل: إن الضد لا يجامع أبدًا ضدًا إلا أفناه، فكان له عند المجامعة مفسدًا أو ناقلاً عن طبيعتهما، ثم يضرب مثلاً من الواقع المحسوس، وهو بطلان الثلج والنار عند اعتلاجهما، وتبدل اللونين أو الطعمين في امتزاجهما، فإذا انطبق ما يؤدي إليه الواقع من قانون ثابت على النور والظلمة وجب القول بفسادهما معًا أو بتغير طبعهما، وبذلك لا يوجد منهما بعد الامتزاج أضرار ولا منافع. وقد أوضح القاسم منهجه في هذه النظرة النقدية بقوله: "يجده ممن يدرك الحواس أو بعضها كل واحد، لا كما قال ماني المكابر لدرك حسه"[3].

---

(١) المغني، ١٦/ ٢٠٤، وقارن: ١٦/ ٢٥٠.

(٢) المغني، ١٢/ ٤١.

(٣) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص٧.

إن معطيات الحس وأوليات العقول وبديهيات الأمــور يجــب التســليم بصحة نتائجها، وإلا لم يصح الترقي في العلوم ولا الكلام فيما هو أدق، ولقد فهم القاضي عبد الجبار هذه القاعدة جيدًا، فاتخذ منها وسيلة يتوصل بها إلى إفساد مقالات الخصوم،وذلك لأنه صرّح في غير موضع أن المعارف التــي يتوصل إليها عن طريق تلك الأمور هي أقوى أنواع المعارف [1] ونســوق نماذج تطبيقية تبين مدى اعتماده على تلك القاعدة من تحصِــيل المعــارف اللازمة لإقحام الخصم في قضية بعينها:

زعم بعض المخالفين والطاعنين في معجزات النبي - ﷺ - أن رسول الله - ﷺ - قد خص من القدرة بما جعله يجذب الشجرة ويدفعها، وأرادوا أن يبطلوا معجزة تحريك الرسول - ﷺ - للشجرة، ويخرجوا بزعمهم هذا بأنه لا معجزة في ذلك، وقد حكم القاضي بفساد هذا القول، لأن القادر بقــدرة لا يجوز أن يفعل إلا فيما يمسه من الأجسام، فكيف يصح أن يدعي أحــد أنــه جذبها ودفعها بقدرته، ولم يكن يمسها كما هو معلوم ؟ ثم يأخذ فــي التــدليل على صحة قوله هذا: "فإن تجويز ما يقول به الخصم من أن رسول الله - ﷺ - خص بقدرة جذب بها الشجرة ودفعها دون مس لها يجوز أن يدعى بعض القادرين أنه - وهو على وجه الأرض - يحرك النجوم ويحــرك الأشــجار وسائر ما بان منه، وهذا يقدح فيما به يعلم القادر والفاعل في الشاهد، فــدل على خطأ زعم الخصم" [2]، فالحجة التي يحتج بها القاضي هنا هي القاعــدة التي بها يعلم القادر قادرًا والفاعل فاعلاً في الشاهد، فإن سلمنا بصــحة مــا يفسد تلك القاعدة أخطأنا، وأفسدنا ما نعلمه يقينًا من الشاهد المحسوس.

وعندما كلم البراهمة في ادعائهم أن بعثة الرسل تناقض ما في العقــول

---

(١) انظر مثلا: المغني، ٥/ ٤٠.

(٢) المغني، ١٦/ ٤٠٩.

حاول القاضي أن يبين لهم ما هو التناقض، فأورد لهم مثالاً من الأمور المشاهدة المعلومة من جهة التجربة، فلو أن قائلاً قال: إن علمكم بالنهار الذي أنتم فيه ينقض العلم بورود الليل، وعلمكم بالشتاء ينقض العلم بورود الصيف، وعلمكم بصغر الأمر ينقض علمكم بأنه سيكبر، وعلمكم بالشباب ينقض العلم بالهرم، فكان هذا القائل مخالفًا لما في العقول؛ لأن العلم بأن لا ليل في حال النهار هو علم بوقتٍ مخصوص، وإذا أتى الوقت الثاني وجب العلم بأنه ليل ولا نهار، وذلك في الوقتين لا يتناقض ولا في المكانين، ويخلص القاضي من هذه الأمثلة بأن التناقض لا يكون إلا إذا توحد عنصر الزمان والمكان أي اتحدت جميع الجهات والاعتبارات، ثم وقع فعلان مختلفان متناقضان، أما إذا اختلف عنصر الزمان أوالمكان فلا تناقض "لأنه لا يستحيل كون المحل أسود بعد بياض، ولا كون أحد المحلين أسود مع كون الآخر أبيض"[1].

وبذلك تبطل دعوى التناقض بين تعاليم الرسل ومعطيات العقول، حيث لم يختلف ما يرد عنها في أمر واحد، بل كان ما في العقول موافقًا لما جاءت به الشرائع ولكن على سبيل الجملة، لأن كثيرًا مما تأتي به الرسل لا مجال لإعمال العقول فيه.

وعند كلامه على الذين قالوا: إن نسخ الشرائع يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقًا قال القاضي: "إن النسخ لم يتناول على ما كان حتى يجب انقلاب الحق باطلاً والباطل حقًا، وإنما تناول مثل ما كان حقًا"، ثم يضرب مثلاً من الواقع المشاهد المجرب يدلل به على صحة قوله "فإن دخول الدار قد يكون حقًا حسنًا بأن يكون عن إذن صاحب الدار، وقد يكون باطلاً قبيحًا بأن يكون لا عن إذن مع أن الدخولين مثلان"، وهكذا يضع القاضي المخالف

---

(1) المغني ١٥/ ١١٠.

أمام الحقائق المعروفة بالتجربة والمشاهدة في حياتنا، لكي لا يكون له بعد ذلك حجة، ثم يسترسل في ذلك الدليل من واقع الحياة فيقول: "بل يمكن ذلك في الفعل الواحد فإن الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن". ولا يكتفي القاضي بإيراء شاهد واحد وإنما يسوق شاهدًا آخر مستمدًا من الشاهد كذلك "فإن السجدتين مع أنهما مثلان ربما تكون سجدة للشيطان، يقول القاضي: بل يمكن تصوير ما قلناه في السجدة الواحدة فإنها إذا قصد به عبادة الرحمن كانت حسنة، وإن قصد بها عبادة الشيطان كانت قبيحة." [1].

ويؤكد ما نريد التدليل عليه من اعتماد المعتزلة في جدلهم مع الخصوم على الواقع المشاهد جدل القاضي مع أصحاب الطلسمات، وهم علماء السحر الذين يرسمون خطوطًا وأعدادًا ويسمونها طلسمًا، ويزعمون أنهم يربطون بها روحانيات الكواكب العلوية بالطبائع السفلية لجلب مصلحة أو دفع مضرة [2] فقد ركز القاضي على المحسوسات في جدله معهم فإنهم عندما زعموا أن الإسكندر شكا إلى أرسطوطاليس بعد الماء عنه وعن عسكره عند لقائه عدوه، فعمل له طلسمًا سار الماء بمسيره ووقف بوقوفه، وغير ذلك من أباطيلهم سألهم القاضي عن دليلهم على صحة هذا وغيره وصدق وقوعه، فقالوا: لما نشاهده من أثر الطلسمات مثل أن بعضنا عمل طلسمًا لبلاد حمص فلا يكون فيها عقارب، وإن دخل إليها عقرب مات [3]،وهنا يعتمد القاضي على ثقافته الجغرافية، وهو اعتماد ضمني على المشاهد المحس من الأمور فلا ريب أن وصف البلاد وطبائعها من هذا

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٨. والشواهد السابقة كلها من نفس المصدر والمكان.

(٢) للتعرف على هؤلاء راجع: الفهرست، ص٣٠٩

(٣) انظر:التثبيت، ١/ ١٧٧

القبيل الذي لا ينكر، ويؤكد القاضي في رده على أن البلاد التي لا يعيش فيها عقرب ليس بها طلسم، وإنما هذا من فعل الله – تعالى – فإنه تعالى يميت بعض الحيوان إذا صار في بعض الأماكن، لتدبير له سبحانه، وهو أعلم به ولمصلحة فيه، ويعدد لذلك أمثلة كثيرة "فبلاد الروم لا تكاد تبقى بها الجمال مع حرصهم على بقائها، ولا يقال لشدة البرد؛ لأن بلاد الترك أشد بردًا وبها جمال، كل هذا وليس هناك طلسم. ومصر وغيرها من مواقع شتى لا يكاد يكون فيها مطر، والعراق مع كرمها وطيب مائها لا ينبت بها الفلفل، ويعدد القاضي كثيرًا من هذه الأمثلة ويعقب بقوله: "وهذه كلها أمصار إسلامية، وضعت في الإسلام، وخطت في الإسلام، وحدثت بها أمور كثيرة من أحوال الحيوان أبدع مما يدعونه لحمص وغيرها بلا طلسم" (١).

ولا يقبل القاضي من بعض المخالفين ادعاءاتهم بأن خوارق العادات قد وقعت على أيدي أصحابهم، ويعتمد في تكذيبه لهم على الواقع الحسي، حيث يطالبهم بأن يأتوا بشيء من هذا القبيل نراه كما يزعمون، فالنصارى يدعون المعجزات ويزعمون أن الإيمان بالنصرانية يكون بمشاهدة المعجزات، فقال لهم القاضي: "إنكم آمنتم دون أن تروا معجزات وإلا فأين هي، أطلعونا عليها حتى نعلم صدقكم، ثم زعمتم أن الأوائل آمنوا بالمسيحية لما رأوا معجزات، والحق أنهم لم يروا شيئًا كما أنكم لم تروا شيئًا، فيعلم لذلك كذب أولكم وآخركم وغفلتكم" (٢).

وأصحاب النجوم يدعون أن أوائلهم قد أصابوا بالنجوم معرفة الغيب "فهذا جانان قد حكم لكسرى بالدول وانتقالها، وحكم للملوك في مواليدها فما

---

(١) السابق، ١/ ١٧٩.

(٢) السابق، ١/ ١٧٥.

أخطأ في حرف واحد، وهذا ككنه منجم الهند لملوك الهند، وكذا ذوريثـوس لملك الروم، وبطليموس لملك القبط" [1] ورد القاضي على هـؤلاء مرتكـزًا على نقطتين:

الأولى: وهي تفنيد لهذه الأقاويل ؛ فبين أن هؤلاء الممخـرقين كـانوا يكتبون كتبًا، فيثبتون فيها أعمار الملوك عامة، فيذكرون المجمل منها فقـط، ولا يستطيعون أن يذكروا شيئًا من الخصوص ولا الأسماء وإلا بان خطؤهم وكذبهم، فيقرأ الغر هذه الكتب، فيظن أن هذا قد ذكره المنجمون سلفًا قبل أن يكون، وقد يصيب الواحد منهم موافقة في شيء ما، شأنه فـي ذلـك شـأن أصابات الصبيان والجهال والمجانين "لكن هذا يكون قليلاً من كثير يخطئون فيه وفي مجمل دون تفصيل" [2].

الثانية: وهي التي تتصل بمنهجه في الواقعية أن يقال لهم: هذه السماء لم تتغير وهذه النجوم لم تتبدل "فتعالوا وأخبرونا بما سيكون أو عما قـد كـان ووجد مما تشاهدونه بعيونكم وتلمسونه بأيديكم، فمثلاً إنا نعمد إلى دفتر ضخم مكتوب فيه فنقول لحذاقكم: خذوا طوالعكم، وأخبرونا كم ورقة هـو؟ وكـم سطر في كل ورقة؟ فإنا نجد كذبكم فيه عيانًا وحسًا" [3] وهذا الذي يطالبهم به القاضي واقع واضح لا لبس فيه ولا غموض، يوضح كذبهم وكـذب أولهـم وآخرهم.

وهناك نقطة شبه بين النصارى وأصحاب النجوم، وهي أن كلا الفريقين يدعي خوارق العادات لسلفه دون تحقيق، ويزعم أن ذلك يقع في الماضـي والحاضر على السواء دون أن يشاهد شيئًا هو ولا غيره، فيقف القاضي أمام

---

(١) التثبيت، ١/ ١٧٦، وراجع تعريف بهؤلاء المنجمين في الفهرست، ١/ ٣٠٨: ٣١٣.

(٢) التثبيت، ١/ ١٧٦.

(٣) السابق، نفسه.

هؤلاء وأولئك بهذه القاعدة التي يطالبهم من خلالها بأن يقدموا شيئًا مما وقع لأسلافهم نراه كما يزعمون، فإن عجزوا فهذا عجز لهم كما كان عجزًا لأسلافهم كذلك. وقد اعتمد القاضي – أيضًا – على حقيقة الأشياء وطبيعة المشاهدات في نقضه لمذهب من قال من النصارى في الاتحاد: "إن الله تعالى اتحد بالمسيح بأن مازجه وجاوره واتخذه هيكلاً له ومحلاً، فقد توصل القاضي من قولهم هذا أنهم مجسمة يخرجون القديم تعالى من كونه قديمًا إلهًا خالقًا إلى كونه جسمًا جوهرًا، وذلك لأن المجاورة إنما تصح من الجواهر والأجسام، وليس لأحد أن يقول: إنه جاوره ومازجه على خلاف ما يعقلونه من مجاورة الجواهر، فلا يؤدي القول بذلك إلى التجسيم، وذلك لأن الواقع المشاهد يؤكد خلاف قولهم "فإن المجاورة لا تعقل إلا على هذا الوجه، ولا تقع إلا في الجواهر، فإن كان الواقع يؤكد أن المجاورة لا تصح إلا على هذا الوجه، والمجاورة المعقولة هي التي نستخدمها من الواقع، أما المجاورة على غير هذا الوجه فإنها لا تعقل، والإيمان بما لا يعقل ولا يصح" (١).

وقد اتبع القاسم بن إبراهيم الرسي المنهج نفسه في التدليل على خطأ مذهب الثنوية في أن النور مصدر الخير دائمًا والظلمة مصدر الشر دائمًا، واستخدم في ذلك ما هو شاهد محسوس معاين في الواقع، وكان هذا من شأنه أن يقوي حجته ويوجب انقطاع الخصم (٢).

الطريقة الخامسة: الاعتماد على العلم الضروري.

عرف المعتزلة العلم بأنه " ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب (٣) " وللعلم عندهم طريقان: فمنه ما يعلم بالاستدلال، وهذه

(١) المغني، ٥/ ١٢٣.

(٢) راجع الصفحات: ٥، ٦، ٩، ١٤، ٤٩ من كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٤٨.

العلوم يجب استعمال طريقة المحاجة فيها، وذلك بإيراد الحجج والأدلة ليزال المبطل عن اعتقاده الباطل إلى الحق. ومنها ما يعلم باضطرار، ومن أنكر هذه العلوم التي تعلم باضطرار لا يصح الاجتهاد إلا في إزالته عن هذا الإنكار بدعوته إلى التصادق وعدم الجحود، وما علم في نفسه ضرورة لا يمكن الاستدلال عليه، ولا يصح إقامة الحجة بالأدلة على المنكر، وذلك لأنه يعلم المدلول، وإنكاره هنا لا قيمة له ولا تأثير في صحة العلوم.

وقد بنى المعتزلة كثيرًا من نتائج بحوثهم مع المخالفين على هذه الطريقة، وقد تعلقوا في هذه الطريقة بأن العلوم الضرورية يستوي في تحصيلها كل الناس من وافق فيها ومن خالف.

وبهذا ألزم اليهود والنصارى بأن يكونوا عالمين بأخبار محمد - ﷺ - ورسالته وسيرته كما علمنا نحن بذلك، وقد علمنا معرفتهم بذلك من معرفتنا نحن به، لأنهم ونحن في ذلك سواء، ويوضح القاضي ذلك بأن هذه الأمور من قبيل الضروريات التي تقتضي لمعرفتها إنسانًا عاقلاً، ومادام التساوي في كمال العقل يقتضي الاشتراك في العلوم المودعة في العقول، ومادام الاشتراك في طريق المعارف يقتضي الاشتراك في المعارف من العقلاء، ومادام قد عرف بالاختبار أن من نكلمه عاقل فلابد من أن نعلم أن حاله كحالنا في العلم بالمشاهدات، وإذا كان سماعه للخبر كسماعنا فلابد من أن يكون عالمًا بمخبر الأخبار، وإذا صح ذلك كانت هذه المعرفة أقوى من الاعتراف، ولم يكن لإنكاره قيمة. (١)

إن المعتزلة يرون أنه لا سبيل في العلوم الضرورية إلى أن نعرف حال الغير فيها إلا بأن نعرف حال أنفسنا، ونعلم أن حال غيرنا كحالنا في وجوب

---

(١) انظر: المغني، ١٦/ ١٤٨.

الاشتراك في المعرفة عند حصول طريقتها وسببها، ويرون أن هذه الطريقة ضرورية، لأن عدم سلوكها يؤدي إلى ألا نعلم أحدًا عالمًا ألبتة، ولا نفرق بين العقلاء وغيرهم، ولما صح أن نعلم غيرنا كاذبًا فيما يجحده من المعرفة "وقد صح أنا نعلم في العقلاء أنهم كاذبون إذا جحدوا المشاهدات أو غيرها مما حصل فيهم طريق المعرفة به"[١].

إن العلم الضروري – كما يعرفه القاضي – هو ذلك "العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه" [٢]، وقد يقع العلم الضروري في النفس بأكثر من طريق، منها المشاهدات، وهذه المشاهدات لا مجال لإنكار العلم بها، كالعلم بأن في الأرض بلدًا اسمها (الرها)، وكالعلم بوجود (بغداد). ومنها السمعيات ؛ فالخبر إذا وقع به العلم الضروري كان حجة على الجميع سواء من صدقه أو كذبه، ولا مجال لنفي هذا العلم عن النفس بوجه من الوجوه، وذلك كالعلم ببعثة محمد – ﷺ – أما إذا كان الخبر لا يقع به العلم الضروري فإنه يفتقد إلى دلالة، والدلالة هنا هي إثبات صحة سند الخبر إلى المخبرَ عنه، ويختلف هذا الإسناد من حيث بعد العهد بيننا وبين المخبر عنه أو قربه، فالدلالة لابد أن تكون أقوى فيما لم يعد عهده من الأخبار.

وعلى هذه الطريقة قال القاضي: "فإن ادعى اليهود أن ما نقلوه من الأخبار هو كالخبر عن القرآن الذي لا يجوز أن تختل شرائطه قيل لهم: إنا نعتمد في ذلك على الضرورة دون الاستدلال، فخالف حالنا حالكم في هذا الباب"[٣] ولذلك لما أنكر القاضي صحة قول موسى (شريعتي لا تنسخ أبدًا)

---

(١) المغني، ١٦/ ١٥١.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٤٩.

(٣) المغني، ١٦/ ١٢٦.

أورد للمخالف شبهة مؤداها أنه لا يسلم بصحة قول نبينا - ﷺ - (لا نبي بعدي) فهذا القول كذلك: قال القاضي في الرد على تلك الشبهة: "أول ما في هذا أنه لا يمكن إنكار أن هذا من كلام محمد - ﷺ - بخلاف ما أوردتموه من قول موسى، على أنا لم ندع أنه خاتم الأنبياء لمكان هذا الخبر، فإنا نعلم من دينه ضرورة أنه آخر الرسل وخاتم الأنبياء، ولهذا شاركتمونا في العلم بذلك مع إنكاركم نبوته وشككم في صدقه" (١)

ويلاحظ أن القاضي يقرر المخالف بعلمه بما يقول به المسلمون، وفي علمه بذلك دليل على صحته وثبوته وأنه معلوم بالضرورة، وتصديقه به أو تكذيبه لا يؤثر في ذلك.

ويرى المعتزلة أن الإدراك والخبر مثلان في أن كلاً منهما طريق للعلم، أما الإدراك فإن المرء لا يدرك الشيء إلا إذا كان بحضرته، وفي عدم إدراك المرء للشيء دليل على نفي وجوده، وأما الخبر فهو كالإدراك في ذلك، ففي عدم العلم به دليل على نفي وجوده؛ إذ إن الإدراك والخبر لا يختلفان لأن الطريقة واحدة، فمثلاً لو كانت الصلوات الواجبة في اليوم والليلة غير هذه المكتوبة لثبت فيه الدليل السمعي، فإذا لم يثبت علم زوال التعبد به، وكذلك لو كان وجب صوم شهر كشهر رمضان لوجب ثبوت السمع فيه، وهذه الطريقة إذا لم تعتبر أدى ذلك إلى التشكيك في العبادات السمعية.

ويرى المعتزلة أن هذه الطريقة صالحة للعقليات كما هي صالحة للسمعيات، ومن العقليات القول بإبطال قول النصارى بالصلب والقيامة وغير ذلك، ويعالج القاضي هذه القضايا بناء على القاعدة السابقة، فإنه لو كانت هذه الأمور قد حصلت لوجب أن يكون عليها دليل وللمعرفة بها طريق، وانتفاء ذلك يتوصل به إلى نفيه، ولا يصح الاعتماد في ذلك على نقل النصارى،

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٥٨٢.

فإنهم لم ينقلوه على وجه مخصوص يكون حجة، فيعلم بذلك بطلانه. فالقاضي يجعل النقل الذي لا يكون حجة كعدمه، فالأمر الذي ينقل على وجه لا يكون حجة والأمر الذي لا ينقل أصلاً – عنده – سواء في أنه لا علم به.

ويعطي القاضي للأصول أهمية تجعلها أولى بالنقل من سواها، ولا يجوز في النقل أن يكون للفروع دون الأصول [1]، بل إن الأصول تختلف فيما بينها، وكلما كان الأصل يمثل جانبًا أهم في العقيدة كان هذا أدعى لنقله وذيوعه وشهرته وعلم الناس به من آمن به منهم ومن لم يؤمن، وإذا حدث وعلم أمر ليس من الدين بالضرورة واشتهر بين أفراد فرقة معينة وأهمل أمر معلوم من الدين بالضرورة بينهم دل هذا على فساد اعتقاد هذه الفرقة، ويعبر القاضي عن هذا بأن هؤلاء "يكونون كمن قال: ترون الحصاة وهي على أبي قبيس ولا ترون أبا قبيس وهو مكان الحصا" [2] وهذه الطريقة تضعف تعلق النصارى بعقيدة الصلب والفداء وغيرهما، لضعف النقل فيهما على نحو لا يتناسب والمكانة التي تحتلها في الملة النصرانية.

الطريقة السادسة: الاعتماد على ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه.

عرف المعتزلة باعتمادهم على العقل في قضايا التوحيد والعدل، ومعلوم في أوليات العقول أن هناك أمورًا لا تجوز على الله – تعالى – وهي كل ما يتعارض مع الكمال والحكمة، وهناك أمور تجوز عليه، وهي ما تتوافق مع الكمال والحكمة، ولابد أن يحكم العقل بفساد كل قول يؤدي إلى أمر لا يجوز على الله تعالى لتعارضه مع كماله وحكمته عز وجل.

وقد ارتكز المعتزلة على هذا المبدأ في نقضهم لكثير من عقائد أصحاب

---

(١) انظر: المغني، ١٦/ ١٤٥.

(٢) التثبيت، ٢/ ٢٣٨.

الملل المخالفة، وقد تستعمل أنماط عديدة لتطبيق هذه القاعدة، ومن أبرز هذه الأنماط (المجاراة)، ويأتي هذا بأن يسلم لهم بصحة قولهم، ثم يستنتج منه نتائج لا تجوز على الله تعالى، فيحكم على هذا القول بالفساد.

عندما تعرض القاضي لقضية دعوى النصارى اتخاذ الله للولد أورد نصًا من الكتاب المقدس يستند إليه أصحاب هذه الملة، وهو قوله "إسرائيل بكري،وهو أول من تبنيته من خلقي" (1)، ثم جزم القاضي بأن هذا النص لا تصح نسبته إلى الله عز وجل، فيسأل المخالف سؤالاً: إن صح ذلك في التوراة أو الإنجيل هل له مخرج صحيح ؟ وهنا يعتمد القاضي على مبدأ استحالة الولد على الله عقلاً، وهذا معلوم بالعقل؛ لأن تجويز ذلك يجعله مشابهًا لخلقه، وعلى هذا، ثم على افتراض صحة النص، فإن المراد من ذلك لابد أن يكون غير البنوة، " ولا يمتنع أن يكون في لغتهم إطلاق ذلك ويراد به كونه قديمًا وإلهًا وربًا، وإن كان ذلك في لغتنا لا يصح" (2)، وقد اشترط المعتزلة فيمن ينقل لغة إلى لغة أخرى أن يكون عالمًا بما يصح على الله تعالى وما لا يصح من جهة العقل، وذلك ليعمل على نقل المعنى الملائم بما يتمشى مع ذلك المبدأ.

وقد قدم المعتزلة معرفة الله بتوحيده وعدله على الاستدلال بالقرآن الكريم، وقالوا: "إن من يعرف المتكلم ولا يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بحق لا يصح أن يستدل بكلامه، فإذا عرف الله بتوحيده، وعدله يصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة، وينتفي بذلك كل الطعون التي يمكن أن تثار حول القرآن بهذا الاعتبار" (3) فالطاعن في القرآن الكريم إما أن يكون مسلمًا بأنه

---

(1) انظر: متى، ٦/ ٩- ١٠.

(2) المغني، ٥/ ١١١

(3) متشابه القرآن للقاضي، ١/ ٢، وقارن المغني، ١٦/ ٣٩٥

تعالى حكيم وبأن القرآن معجز وولقع من جهته، وإما ألا يكون مسلمًا بذلك، فإن لم يسلم فيجب أن يكلم أولاً في هذين الأصلين، لأن الكلام فيهما مقدم على الكلام في الطعون من اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه وغيره، وإن سلم بذلك فإن الحكمة تقتضي أن يكون اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه لمصلحة، فإن لم تكن لمصلحة ظاهرة، فالحكمة تقتضي أنه لا يقبح، شأنه في ذلك شأن الآلام التي تقتضي الحكمة كونها مصلحة، وإن لم تكن ظاهرة [1].

وعلى هذه الطريقة نفسها اعتمد المعتزلة في تناولهم لقضية النسخ التي يخالف فيها اليهود، فبينوا أن ورود النهي بعد الأمر يرد على وجهين أحدهما بأن يتناول نفس ما يتناوله الأمر، فيدل على البداء، والآخر بأن يتناول غيره فلا يدل على البداء، وحكمة الله تعالى تقتضي على العقل أن يحكم بأن النهي وارد على الوجه الثاني الذي يصح عليه النهي بعد الأمر ولا يدل على البداء "لأن هذا هو الواجب في خطاب الحكيم، ومتى وجب هذا لزم الخصم أن يصرف النهي إلى الوجه الثاني، ويبقى الكلام معه في أن هذا النهي ورد أم لم يرد؟ فإذا بينا له وروده بإثبات نبوة محمد - ﷺ - صح ما أوردناه من إثبات جواز نسخ شريعة موسى" [2].

الطريقة السابعة: إظهار فساد الرأي بعرضه فقط.

تميز منهج المعتزلة فيما تميز به في الجدل مع المخالفين من أهل الملل الأخرى بعرض مذهب الخصم عرضًا واضحًا مشفوعًا بأدلته غير منقوصة، ثم الأخذ في الرد على هذا المذهب. ولكن لم يكتف المعتزلة بالعرض الموضوعي للآراء، ولكنهم تناولوها بالنقض الدقيق، إلا أنهم في بعض

---

(١) انظر: المغني، ٥/ ٣٧٠، ومتشابه القرآن، ١/ ٢٢

(٢) المغني، ١٦/ ١٣٠.

الأحيان كانوا يكتفون بذكر الرأي كما هو بما يحتوي عليه من تفصيلات مشتملة على باطل كثير، ثم يسكتون عن الرد عليه أو نقده، وهم يريدون بذلك أن يعلموا القارئ أن بطلان هذا القول واضح، ومخالفته للعقل ظاهرة بينة، ولذلك فهو مما يستغنى بذكره عن نقضه، فلا داعي للرد عليه، لأن هذا الرد يكون من قبيل ترديد ما عنه غنى. وكانوا في إيرادهم لتلك المذاهب والمقالات يركزون على ما فيها من نقاط ضعف، ويعملون في عرضهم لها على إبراز ما فيها من تناقضات. ويصرح القاضي بهذا المنهج من أول الجزء الخامس من المغني بقوله: "اعلم أن كثيرًا من المذاهب يستغني بذكر تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه وإفساده، لتناقضه في نفسه، وكونه غير مبني على الأدلة والحجاج، وعلى أصول مقررة، ولكون كثير منه غير معقول" (١)

الاشتغال بنقض المذاهب – إذن – يكون ضروريًا عندما يكون قول صاحبه داخلاً تحت ما يمكن أن يعقل، أو يكون فيه شبهة من ذلك، أو يكون معتمدًا على حجة أو دليل يتوهم أصحابه صحته، فيكون الواجب عندئذ أن يظهر المرء فساد ما توهم خصمه صحته، أما إذا كان قول الخصم واضح البطلان بين الفساد مليئًا بالمتناقضات، فالاشتغال بنقضه تحصيل حاصل.

وكان القاضي يسخر بأسلوبه في عرض هذه المقالات، فهو يسوقها بأسلوب يستدعي السخرية من أصحابها والقطع بفساد مذهبهم، يقول عن طوائف النصارى: "وعند هذه الطوائف الثلاث أن المسيح صار مسيحًا وإلهًا خالقًا رازقًا معبودًا حين بشر الملك أمه، وساعة الحمل به، فاتحد به الإله

---

(١) المغني، ٥/٩.

فصارا جميعًا من ذاك مسيحًا واحدًا وإلهًا واحدًا، وأن الاتحاد ما انتقص عندهم ولا بطل، ولا خرج عن المسيحية والإلهية لا في حال الحبل ولا في حال الولادة، ولا في حال النوم، ولا في حال الأكل، ولا في حال البول والتغوط، ولا في حال المرض، ولا في حال القتل، ولا في حال الموت، وأنه في جميع هذه الأحوال مسيح وإله ورب معبود وخالق ورازق ومدبر" (١)، ثم لم يعلق القاضي على هذا الكلام بشيء، واكتفى بما فيه من باطل صريح يستدعي السخرية ممن يعتقده ويدين به. ويحكي عن النصارى قولهم في موضع آخر: "وعندنا أن المسيح ابن آدم وربه وخالقه ورازقه، وابن إبراهيم وربه وخالقه ورازقه، وابن إسرائيل وخالقه ورازقه، وابن مريم وربها وخالقها ورازقها" (٢). فما في هذا الكلام من تناقض واضح وتعارض قد لا يحتاج إلى نقض ولا إلى تعليق. ويعرض لهم مقالاً آخر في الصلب بالطريقة نفسها فيقول: "وقالوا: وقد قال القدوة عندنا: إن اليد التي سمرها اليهود في الخشبة هي اليد التي عجنت طين آدم وخلقته، وهي اليد التي شبرت السماء، وهي اليد التي كتبت التوراة لموسى، وقد وصفوا صنيع اليهود بالمسيح فقالوا: إنهم لطموا الإله وضربوه على رأسه " ثم يعلق القاضي على هذا الكلام بقوله: وعجيب لإله يضرب على رأسه، وتعالوا فانظروا إلى الإله يلطم ويضرب على رأسه"(٣).

ومن تعجبه من بعض أقوال النصارى قوله معلقًا على تسبيحة الإيمان:

---

(١) التثبيت، ١/ ٩٨.

(٢) التثبيت، ١/ ١٠٤.

(٣) السابق، ص١٠٤.

"فتأمل هذا الشرح، وهذا التفصيل، والكشف في التثليث والتشبيه، وكيف يعتقدون في الله حقيقة المدبرين المصنوعين من النزول والصعود والولاد وغير ذلك" [1] ويقول في موضع آخر بعد عرض بعض المذاهب الباطلة "وجواب هذا السكوت عنه، والتعجب منه، فإنه ليس مع المكابرة مناظرة" [2].

وهذا المنهج – فضلا عن الاستهزاء بالخصم واستثارة روح النقض والنظر عنده – فيه إشارة إلى أن قوله يحمل بين طياته دليل بطلانه، وليس يتضمن هذا بغموض، بحيث يحتاج إلى إعمال فكر في توضيحه، بل يكفي أن يقرأه الواحد ليتبين بأقل نظر وأدنى تفكر فساده وفحشه ووضوح بطلانه وتناقضه.

فإن هذه الأمثلة وما على شاكلتها لا يجد المعتزلة مبررا للاجتهاد في إظهار تناقضها وفسادها لوضوح ذلك فيها وضوحا يستدعي السخرية، وهي تفترق عن الأمثلة التي سقناها للتدليل على ارتكاز المعتزلة على فساد النتيجة في الحكم على فساد المقدمة؛ لأن فساد النتيجة هناك – كان يحتاج إلى إثبات ويستوجب التدليل والبرهنة.

الطريقة الثامنة: إبطال الأصل مبطل لفرعه.

أدرك المعتزلة أن الاختلاف في مسائل أصول الدين مع أصحاب الملل الأخرى أولى بالنظر من الاختلاف في الفروع، واعتبروا البحث فيها أهم،

---

(١) التثبيت، ١/ ٩٠.

(٢) السابق، ٢/ ٣٥٥.

والنظر فيها يجب تقديمه، وذلك لأن المخالف في الأصول لا يصح أن يناظر في الفروع التي تبنى على الأصول المختلف فيها، فكان حتما أن يبدأ بالأصول، وكان القاضي عبد الجبار يبين في غير موضع المنهج الصحيح في ذلك بقوله: "إن الفروع لا يمكن التكلم فيها إلا بعد تثبيت الأصول" (١).

وهذا الترتيب التناولي مفيد في المنهج الجدلي مع المخالفين، وذلك لأن إثبات فساد الأصل يترتب عليه إثبات فساد الفرع، وقد حدد هذه القاعدة الجدلية أبو عيسى الوراق بقوله: "كل مذهب لم تصح أصوله فلابد أن تضطرب فروعه" (٢).

ولذلك لم نجد من علماء المعتزلة الذين كتبوا في الرد على أهل الملل الأخرى من يهتم بدراسة فروع الدين ومدى صحتها وصلاحيتها للتعبد، سواء بحسب المقاييس الإسلامية أو بحسب مقاييس هذا الدين، قبل الاهتمام بإبراز وجوه الضعف في عقيدة أصحاب هذا الدين، باعتبار أن ذلك هو المعول عليه. ومن هنا اعتبروا أن العناية بالفرع قبل الأصل مما يقلل من مكانة البحث، يقول أبو عثمان الجاحظ: "من لم يلتزم الجادة تخبط، ومن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سقط" (٣)

إن الخطأ في الفروع لا يمثل – عند المعتزلة – أهمية كبرى، وإن كانوا لا يغفلونه في جدلهم مع خصومهم، والخطأ في الأصل هو ذلك الذي ينقض التوحيد أو العدل – كما يوضح الخياط – أما الفروع "فهي التي لا ينقض الخطأ فيها توحيدا ولا عدلا" (٤)، وقد قسم القاضي عبد الجبار – في أول

---

(١) المغني، ١٦/ ١٤٢.

(٢) رد الرواق، لوحة ٨٦ ب.

(٣) حجج النبوة، ١/٢٨٨.

(٤) الانتصار، ص٢٣.

نقضه للنصرانية – مخالفة النصارى للمسيح وتحريفهم لدينه قسمين: مخالفة في الأصول، وقد استغرق الكلام فيها الجزء الأكبر من الجدل والنقاش معهم، ومخالفة في الفروع، وقد تعرض لها القاضي في مواضع متفرقة، بين من خلالها تحريف النصارى لدين المسيح في هذه الفروع كذلك:

"فبالنسبة للصلاة كان المسيح يتدين بالطهارة، ويغسل الجنابة، ويوجب غسل الحائض، والنصارى يرون أن هذا ليس بواجب، وأباحوا أن يصلي الإنسان وهو غير مطهر وغير مستنج ويصلي وهو جنب، ولا يختلفون في أن الجنابة والبول والغائط وغير ذلك لا يقطع الصلاة، وأن المصلي له أن يصلي وهو يبول وهو يتغوط وهو يجامع وإن كان الجماع في زنى، فما هذا شيء مقطع للصلاة ولا يفسدها، بل الأفضل عندهم أن يصلي وهو جنب وهو يتغوط، لأن ذلك أبعد من صلاة المسلمين واليهود، وكل هذا خلاف صلاة المسيح. وهم يصلون إلى المشرق، وما صلى المسيح إلى أن توفاه الله إلا إلى المغرب وبيت المقدس، وقد اختتن المسيح وأوجب الختان، والنصارى منعوا الختان، ولم يعطل يوم السبت ساعة واحدة، ولم يأكل خنزيرًا قط، بل حرمه ولعن أكلته كما فعل الأنبياء قبله" (١).

ويأخذ القاضي – بهذه الطريقة – في سرد كثير من الفروع مبينًا مخالفة النصارى فيها للمسيح ودينه وتعاليمه (٢).

ويلاحظ أنه في ذلك يسرد صفات الفروع التي كان عليها المسيح دون استشهاد بأي نصوص، وهو يريد بذلك أن يقول: إن ما عليه الإسلام من شرائع هو ما كان عليه المسيح والأنبياء قبله أو قريبًا منه بحسب حال الأقوام واختلاف ظروفهم، فهذا معلوم بالضرورة، فالطهارة لأداء العبادات، وتحريم الخبائث، وتحليل الطيبات كلها تشريعات يعلم حسنها بالضرورة لارتباطها

---

(١) التثبيت، ١/ ١٤٨.

(٢) راجع: السابق، ص١٤٨ و ص١٤٩ وما بعدها.

بالوحي والرسالات، أما ما عليه النصارى فهو مشهور فيهم بحيث لا يحتاج إلى استشهاد. وقد اجتهد القاضي في إبراز تلك الصورة الفاضحة للمخالفة التي وقع فيها النصارى للمسيح في الفروع ليكون جانبًا بارزًا من جوانب المخالفة لدين المسيح، وقد قلت المواضع التي تعرض فيها المعتزلة لفروع الدين لإظهار فسادها بإثبات مخالفتها لما شرعه المسيح عليه السلام، وكان تركيزهم – لما سبق – على الأصول.

وفي تناولهم للأصول قدموا أصلاً على آخر، وجعلوا الحديث في بعضها أولى من الحديث في البعض الآخر، فالحديث في العدل – مثلاً – لا يكلم فيه الملاحدة ولا في مسائله ولا فيما يتصل به قبل أن يكلموا في إثبات الصانع. وقد التزم القاضي هذا المنهج عند ما تعرض لطعن بعض الملاحدة في القرآن بأنه يناقض بعضه بعضًا "فزعموا أن قوله تعالى ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (١) يناقض قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (٢) قال القاضي: ونحن فقد ذكرنا غير مرة أنا لا نكلم الملاحدة في مسائل العدل وما يتصل به بل ننقل الكلام معهم إلى إثبات الصانع" (٣) ويقول في موضع آخر: "فإن الأصل أن لا تكلم الملحد في مسائل العدل وفي أفعاله الله المحتملة، وهو ينازعك في حدوث العالم وإثبات الصانع"(٤).



(١) سورة الإخلاص: الآية [١].

(٢) سورة الشورى: الآية [١١].

(٣) شرح الأصول الخمسة، ٥٩٩.

(٤) السابق، ٦٠٠.



الفصل الثاني

أهم سمات المنهج العقلي في جدل المعتزلة مع المخالفين



السمات التي سنعرض لها – هنا – هي التي توضح الملامح العامة للمنهج الجدلي، وهي وإن كانت تفترق عن طرق الإفحام إلا أنها بمثابة العامل المساعد لها. وهذه السمات لا تميز منهج المعتزلة عن غيره من المناهج باطراد، حيث تشترك مناهج الفرقَ الأخرى في جل هذه السمات، ولا ينفرد منهج المعتزلة إلا ببعضها فقط.

ويمكن تحديد أبرز هذه السمات فيما يلي:

السمة الأولى: منهج عقلي.

يعد علماء المعتزلة من رواد المنهج العقلي في الجدل مع الخصوم في عقائدهم، وقد عملوا على إظهار هذه العقائد بمظهر ما لا يمكن قبوله عقلاً بحال، وما لا يمكن قبوله عقلاً لا تقوم به عقيدة صحيحة.

ولكنهم لم يقتصروا على اعتمادهم على العقل ومعطياته في نقض الملل المخالفة فاعتمدوا – كذلك – على المناهج الأخرى، فنرى المنهج التاريخي في كتابات القاضي وبخاصة في التثبيت، ونجد المنهج التحليلي في رسالة الجاحظ وفي التثبيت كذلك، ولكن يمكن القول بأن الاعتماد الأكبر كان على العقل الذي اتضح في كل مؤلفاتهم وجعلوه سندًا ملازمًا لكل هذه المناهج.

ونستطيع أن نؤكد أن المعتزلة قد سلكوا في معظم احتجاجهم على أهل الأديان المخالفة مسالك مبادئ العقل ومقتضياته ومعطياته، وكان هذا المنهج المتبع في الجدل مع علماء الملل امتدادًا لنفس المنهج المتبع في الجدل مع علماء الفرق الإسلامية المخالفة للاعتزال، فاتسم تراث المعتزلة جملة بأنه تراث عقلي خالص، ويمكن تحديد الأسباب التي جعلت المعتزلة يعتمدون على العقل في جدلهم مع الخصوم بصورة خالصة فيما يلي:

أولاً: أن للقرآن الكريم – بما يحوي من آيات كثيرة تأمر بأعمال العقل واحترامه وبالتفكير والتدبر – أثرًا كبيرًا في انتهاج المعتزلة لهذا النهج في بحوثهم عامة وفي دراستهم للعقائد خاصة.

ثانيًا: لقد جر المعتزلة إلى هذا المنهج اتباعهم لمنهج الفلاسفة في إثبات العقائد الإسلامية، حتى كان علم الكلام على منهج المعتزلة عبارة عن مجموعة قضايا منطقية ودراسات عقلية مجردة، وهذا الكلام نفسه ينطبق على منهج المعتزلة في دراسة العقائد الأخرى ونقضها.

ثالثًا: وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن المنهج العقلي قد سرى على المعتزلة من مقامهم في العراق وفارس، حيث كانت تتجاوب فيها أصداء المدنيات والحضارات القديمة غير العربية، إذ كان أكثرهم من الموالي، ومن سريان كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين إليهم لاختلاطهم بكثير من حملة هذه الفلسفة [1] ولا نستبعد أن يكون هذا الاحتكاك من عوامل نزوع المعتزلة في تفكيرهم إلى العقل.

كان المعتزلة – إذن – يعتمدون في الاستدلال لإثبات صحة العقائد الإسلامية على القضايا العقلية، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا احترامهم لأوامر الشرع، وقد عرضوا العقائد كلها – مفصلة – على العقل فما قبله قبلوه وبرهنوا على صحته بأسلحته هو، وما رفضه رفضوه وبرهنوا على فساده، مما جعل لهم لونًا خاصًا في التأليف في دراسة ونقض الملل المخالفة. وقد دفعهم إلى ذلك أنهم رأوا أن المخالفين من أهل الملل لا يكفيهم في الإقناع أن تذكر لهم آية أو حديثًا، بل يريدون الرجوع إلى قضايا تستند إلى القدر المشترك من العقل، ودفعهم إلى ذلك أيضًا ما وجدوا عند خصومهم من تنظيم للأدلة، فدخلوا في منهج هؤلاء الخصوم وسلكوا سبيلهم، وأخذوا يؤلفون الأدلة العقلية على وجود الله وتفرده بالقدم [2]، وعلى نبوة محمد – ﷺ

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص ١٣٠.

(٢) راجع نقد ابن رشيد لبعض أدلة المتكلمين على وجود الله في كتاب (مناهج الأدلة) تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ثالثة، دون تاريخ، من ص ١٤٣ إلى ص ١٥٤.

– وغيرها من القضايا الخلافيه، فدخلوا مع المخالفين في جدال حاد، وفلسفوا أدلتهم كما فلسف المخالفون أدلتهم [1].

فمن أهم الأسس التي عول عليها المعتزلة في جدلهم مع أصحاب الملل المخالفة – فيما يتعلق بالأمور الإلاهية – أنها يجب أن يتوصل إليها عن طريق العقل، ولا دخل للسمع في ذلك، اللهم إلا إذا وافق السمع معطيات العقول. ونجد القاضي يركز على هذا الأساس في غير موضع "فليس لأحد من النصارى أن يهرب من نتائج البحث العقلي في العقيدة بدعوى اتباع السلف بالرجوع إلى الكتب وتقليد التلامذة الأربعة؛ لأن الكلام في صفة القديم – عز وجل – وما لا يصح، لا يجوز أن يرجع فيه إلى السمع، ولو ثبت ما ادعوه سمعًا لوجب أن يتأول على وفق ما يقتضيه العقل" [2].

وكان اعتماد المعتزلة على العقل في إثبات نبوة محمد – ﷺ – واضحًا، حيث كان نصيب النص قليلاً في الاحتجاج لذلك. فالقاضي لا يركن إلى النصوص كعمدة في الاستدلال على صحة نبوته – ﷺ – حتى في القضايا التي يكثر فيها من إيراد نصوص تؤكد صحة ما يذهب إليه وما يريد البرهنة على صحته، يذكرها على سبيل التأكيد وشرح القلوب، ويجعل عمدة الأدلة في تلك القضايا الأساس العقلي. ويتضح لنا ذلك عند حديثه عن عموم رسالة رسول الله – ﷺ – وأنه مبعوث إلى الناس كافة، فقد ذكر قوله تعالى ﴿ هُدًى لِّلنَّاسِ ﴾ فقط مع كثرة الآيات والأحاديث الدالة بوضوح على هذا المعنى، وأكتفى من الأحاديث في ذلك بمثل قوله – ﷺ – «بعثت إلى الناس كافة» وقوله «بعثت إلى الأحمر والأسود»، ثم علق على تلك الروايات بقوله:

---

(١) ضحى الإسلام لأحمد أمين، ٣/ ١٧.

(٢) المغني، ٥/ ١٤٢.

"وإنما تذكر تلك الألفاظ تأكيدًا، ولكن العمدة في ذلك هو الدليل العقلي، وهو أن العلم بأنه - ﷺ - كان مبعوثًا إلى الناس كافة علم ضروري كالعلم بأنه - ﷺ - حرم الخمر، وأوجب الصلاة، فهذه أمور معلومة باضطرار من دينه - ﷺ - فهذا هو دليل العقول، فمن ينكر عموم رسالته كمن ينكر وجوده - ﷺ - وأنه كان بمكة، وأنه ادعى الرسالة إلى غير ذلك مما يعلم ضرورة" (١).

وهكذا نجد الاعتماد على العقل هو الأساس الذي بنى عليه المعتزلة منهجهم في جدلهم مع الخصوم، وقد كان هذا المنهج أشد أثرًا في المخالفين؛ لأن الاعتماد على العقل هو اعتماد على دليل موجود لدى الجميع، ولم يكن الركون إلى الأدلة النقلية في الجدل مع المخالفين من أهل الملل ليحقق ما يحققه المنهج العقلي؛ لإنكار الخصم هذا النقل أصلاً، ولقد قام منهج المعتزلة العقلي على أساسين أحدهما سلبي، وهو نفي وإبطال كل ما يتعارض مع العقل ومبادئه. والثاني إيجابي وهو الالتزام بمبادئ العقل، لأنهم عرفوا أن الصواب لا يتبين إلا لمن كان غير مسترق بالتقليد ولا مخدوع بالألف ولا مسخر بالعادة (٢).

السمة الثانية: منهج ملتزم بالأمانة العلمية.

من الملامح التي اتسم بها منج المعتزلة في الجدل مع المخالفين من أهل الملل الأخرى الاستقصاء في عرض وجهة نظر الخصم، واستيفاء حججه كاملة، وإيراد ما يتعلق به من دلائل وبراهين، وقد بلغ استيفاؤهم حجج الخصوم عند عرض آرائهم حدا يمكن للقارئ معه أن يعرف عقائد أصحاب الملة، وآراء أصحاب النحل المختلفة داخلها، وحجج كل نحلة مفصلة بغير

---

(١) المغني، ١٦/ ٤٢٤.

(٢) انظر: أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الفتاح الفاوي، ص ٤٨.

خلط ولا تعميم، ويصح أن يقال: إن هذا العرض في مصنفات المعتزلة يعد جانبًا تاريخيًا للعقائد المختلفة المعاصرة لهم يفيد في معرفة تطور تلك الملل والنحل.

وقد اتسمت هذه العروض بما يسمى (الأمانة العلمية) أو (الموضوعية) وربما كان من بين الدوافع التي دفعت المعتزلة لذلك رغبتهم في إضفاء صفة العلمية الموضوعية على كتاباتهم وردودهم على المخالفين، بقصد الإفحام بحيث لا يبقى للخصم حجة يحتج بها إلا وطرحت، وثبت بطلانها بعد الرد والتمحيص.

وقد يكون من المفيد أن نذكر – هنا – أن الموضوعية ركيزة أساسية من الركائز التي يبنى عليها المنهج العلمي، وكان لعلماء المسلمين عامة أقوال أكدوا فيها على ضرورة التزام الباحث بالتجرد عن الهوى الذي قد يدفع إلى انتقاص الخصم حقه في طرح حججه وتوضيح معالم أفكره [1] فإذا كان منهجًا عامًا للعلماء المسلمين استقوه من المنهج القرآني﴿فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا﴾ [2] ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا﴾[3]، فإن المعتزلة لم يخرجوا عن هذا الإطار، وحاولوا – في جدلهم من أصحاب الملل الأخرى – أن يقدموا بين يدي القارئ ما يتعلق به الخصوم من حجج، لكي يقنع القارئ بما يريدون الوصول إليه، فالقاسم الرسي أحد المعتزلة الزيدية، ومن أقدم من وصلت له ردود على أصحاب الملل من علماء المعتزلة، يوضح هذا المنهج والهدف منه بقوله: "فلابد لمن أنصف خصمًا في منازعته له ومجادلته من

---

(١) انظر جملة من هذه الأقوال في كتاب (أسس البحث العلمي بين المنهج وطبيعة الروح العلمية للدكتور السيد رزق الحجر، من ص ٤٩: ص ٤٨).

(٢) سورة النساء: الآية رقم [١٣٥].

(٣) سورة المائدة: الآية [٨].

ذكر ما يرى الخصم أن له فيه حجة من مذهبه ومقالته، فإذا ذكر ذلك كله بان ما فيه عليه وله، فكان ذلك لباطله أقطع، وفي الجواب له أبلغ وأجمع"(١)، ويبين منهجه في العرض بقوله: "فليفهم من قرأ كتابنا هذا ما نصف فيه من قولهم كله، فسنصفه بما يعلمه علماء كل فرقة منهم – إن شاء الله – ونعرفه وسنستقصي لهم فيه كله ما استقصوا لأنفسهم في المقال" (٢).

فيبدو أن هذه المحاولات السباقة للقاسم الرسي قد وضعت الخطوط العريضة لهذا المنهج، وكان من الذين جعلوا من هذا التنظيم قاعدة يتبعها المصنفون في الرد على المخالفين من أهل الملل أبو عيسى الوراق في كتابه (الرد على الفرق الثلاث من النصارى) الذي جعل منه القسم الأول لعرض مقالات فرق النصارى الثلاث: اليعقوبية، والنسطورية، والملكية في التثليث، والثاني على الاتحاد. وهذا التنظيم كان له أثر كبير في المنصفين بعده، وقد صرح أبو عيسى الوراق بأنه كتب كتابا "وصف فيه صنوف النصارى... واحتجاج كل فرقة منها لقولها" (٣). مما يدل على أنه منهج اتبعه في كتاباته الجدلية.

وقد اتضحت هذه السمة في ردود القاضي عبد الجبار، فقد كان يسوق أقوال المخالفين واحتجاج كل فرقة منهم بتفصيل غير مخل، ثم يفصل الرد على هذه الآراء في أبواب مستقلة، وأوضح ما يكون هذا في الأجزاء التي خصها للرد على المخالفين من أهل الملل من (المغني) كالجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية)، والجزء الخامس عشر (النبوات والمعجزات)، والجزء السادس عشر (معجزة القرآن).

---

(١) الرد على النصارى للقاسم الرسي، ص٣١٤.

(٢) السابق، ص٣١٤.

(٣) رد يحيى بن عدى علي الوراق، لوحة ٩/أ (مخطوط).

فعند الكلام على النصارى في الاتحاد ذكر مذاهبهم فيه، وحجج كل فرقة بتفصيل كامل ولم يرد على شيء من ذلك إلا بعد تمام العرض [(١)].

وعندما عرض القاضي رأي ثاودورس أبي قرة أسقف حران (توفى ٢٢٥ هـ) [(٢)] في الرئاسة كمبرر للتثليث عرضه عرضا واضحا شاملا فقال: "ومثل ما حكى عن قرة الملكي، وهو رئيسهم، أنه اعتمد في التثليث على أن الله يجب أن يكون رئيسا، ولا يجوز أن يكون متحدا بالرئاسة على خلقه ؛ لأن ذلك يوجب أن لا منة له عليهم، وإن كان خلقهم ليرؤس فيجب أن تكون رئاسته قديمة، ولابد من أن تكون رئاسة على مرؤوس، ولا يخلو ذلك المرؤوس من وجهين: إما أن يكون مثل الله في الجوهر أو أخس منه جوهرا..." [(٣)] وأخذ يعرض حجج أبي قرة بهذا الأسلوب العقلي الخالص، واضعا إياها في ثوب فلسفي، وبعد أن انتهى من عرضها، شرع في نقضها. وسنعرض لهذه القضية في موضعها من البحث – إن شاء الله – ولكن الذي أردناه هنا هو أن نبين استرسال القاضي في عرض وجهة نظر المخالف قبل نقضها، وكيف أنه يشفع عرضه بحجج الخصم وشبهاته؟

وكان المعتزلة – في كثير من الأحيان – يذكرون مقالات المخالفين بحيث تتضمن أكثر من قضية جملة واحدة، ولا يفصلون تلك القضايا، ولا يبوبونها عرضا ونقضا، إنما يعرضونها جملة، وينقضونها تفصيلا.

ونقدم نموذجا واضحا لذلك، حيث قسم القاضي عبد الجبار ما ساق من مقالات الخصوم إلى جزئيات عند نقضها، وخص كل جزئية بحديث مستقل، واتبع في نقض هذه الجزئيات أساليب مختلفة في الإثبات، وفي ذلك تحري

---

(١) انظر: المغني، ٥/ ١١٤، وما بعدها.

(٢) ستأتي ترجمته في فصل النصرانية إن شاء الله تعالى.

(٣) المغني، ٥/ ١٤٤ و ١٤٥.

الدقة في العرض والأمانة في ذكر الحجج. ونسوق هذا الأنموذج من كلام القاضي عن تبريرات النصارى للقول بالأقانيم، فقد عرض آراءهم في ذلك عرضا مسهبا، ثم جزأ الكلام المعروض أجزاء، رد على كل جزئية على حدة. يقول القاضي في عرض آرائهم في ذلك: "فإن قال منهم قائل: إنما قلنا بالأقانيم الثلاثة، وإنه جوهر واحد، لأن الأشياء لا تخلو من جوهر وعرض، والعرض لا يصح منه الفعل، فيجب كون الإله جوهرا، والجوهر على ضربين: جسم، وما ليس بجسم، فالجسم يحتمل التركيب والتجزئة، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم. ولا يخلو من كونه حيا أو ليس بحي، والموات لا يكون منه اختيار، ولا تمييز ولا فعل، وأثبتناه حيا، والحي ينقسم إلى ناطق وإلى ما ليس بناطق، فما ليس بناطق لا يكون موصوفا بتميز ولا حكمة، فيجب كونه ناطقا، فنثبت كونه جوهرا حيا ناطقا، ولا يخلو – عند ذلك – من أن يكون حيا ناطقا لأنه جوهر وبحياة ونطق، وإن كان كذلك لأنه جوهر وجب كون كل جوهر ناطقا حيا، فثبت أنه ناطق حي بحياة ونطق، ويجب كونهما من نفس الجوهر، والحياة هي الروح، والنطق هو الكلمة، وهو الابن، وربما زادوا بأن قالوا: والحي على ضربين، ضرب يمكنه الولاء، وآخر لا يمكنه ذلك فيكون منقوصا، فوجب أن يكون الإله يمكن فيه الولاء، وذلك يوجب كونه أبا، فلذلك قلنا آب وابن وروح القدس، وجعلنا الروح هي الحياة، والابن هو النطق والكلمة" (١).

وبعد هذا العرض الطويل الواضح لما يراه النصارى في قولهم بالأقانيم، ولما يحتجون به لذلك الرأي يأخذ القاضي في الرد على تلك المزاعم، وقد جزأها إلى جزئيات محددة، نختصرها فيما يلي ليتضح لنا منهجه في العرض، ثم نعقبه بالنقض:

---

(١) المغنى، ٥/ ٩٨- ٩٩.

الجزئية الأولى: قولهم: " إن الأشياء لا تخلو من جوهر وعرض. قال القاضي: "إن الذي ذكرتموه من الاعتبار إنما كان يجب لو لم يصح إثبات العلوم سوى الجوهر والعرض فأما وقد بينا أن القديم ليس بجوهر ولا عرض فقد بطل أصل ما بنيتم عليه هذا السؤال"(١).

الجزئية الثانية: قولهم: " إن الجوهر على ضربين: جسم وليس بجسم، فالجسم يحتمل التركيب والتجزئية، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم لأنه لا يحتمل التركيب. قال القاضي: "هذا القول يوجب عليكم القول بجواز كونه غير جوهر ولا عرض، لأنه إذا جاز لكم إثباته فاعلا مختارا، وإن لم يكن جسما بخلاف الشاهد، ليجوز إثباته ليس بجوهر ولا عرض بخلاف الشاهد"(٢).

الجزئية الثالثة: قولهم " إنه يجب كونه ناطقا وحيا، لأنه متى أثبت بخلاف ذلك كان منقوصا". قال القاضي: "هذا القول يوجب عليهم كونه قديما موجودا قادرا سميعا بصيرا مدركا، وذلك يوجب إذا لم يصح كونه ذلك لجوهرتيه أن يكون لمعان، وفي هذا إثبات أقانيم كثيرة لمثل ما له أثبتوا حياة ونطقا"(٣).

الجزئية الرابعة: قولهم: " إن الحياة والنطق يجب كونهما من نفس الجوهر". قال القاضي في نقض هذه المقولة بثلاث نقاط:

أ- هذا القول مستحيل، وذلك لأن ما هو من نفس الجوهر لا يصح أن يوجب له حكما، ويريد القاضي أن يقول: إن الحياة، وهي نفس الجوهر، لا يصح أن توجب للجوهر حكما وهو (حي)، وذلك لأنها من نفس الجوهر،

---

(١) المغني، ٥/٩٩.

(٢) المغنى، ٥/٩٩.

(٣) المغني، ٥/ ١٠٠.

وكذلك النطق لا يصح أن يوجب حكم (ناطق) للجوهر، لأنه من نفس الجوهر ومثال ذلك أنه لا يجوز كون الواحد منا حيا ببعضه لما كان بعضه من جوهره.

ب- حاول القاضي في البند الثاني من نقضه لهذه الجزئية أن يثبت بطريقة مباشرة أن كلام الله مخلوق، وأن الله يفعله عند حاجة العباد إليه، فيكون قول النصارى بقدم الكلمة باطلا.

ج- يعتمد القاضي في هذه النقطة على قانون العلية، فالعلة التي من أجلها قال النصارى بالتثليث هي أن الإله إن لم يكن حيا ناطقا وإن لم يكن يمكنه الولاد كان منقوصا عقيما، فبالعلة نفسها يلزمهم إثباته جوهرا متحركا ذا أبعاض وجسما وآكلا شاربًا متخذا صاحبة، لأن من لا يمكنه ذلك كان منقوصا، ويلزمهم كذلك أن تكون الملائكة منقوصة لأنها لا تنكح ولا يكون لها ولد [1].

الجزئية الخامسة: قولهم: " إن منْ حق الناطق أن يكون عالما حكيما " قال القاضي إن هذا القول جهالة، لأن العالم الحكيم هو الذي يرتب نطقه، وقد ينطق الصبي من غير علم وحكمة [2] " ويعتمد القاضيُ في هذه المقولة على المشاهدات في الاحتجاج ويدلل بما يرى من التجارب الطبيعية.

مما سبق، ومن عرض الأنموذج السابق يتضح لنا ما سبق أن أكدناه من أن المعتزلة كانوا يتبعون منهج عرض مقالات الخصم كاملة مشفوعة بأدلتها بأمانة العلماء ودقتهم، ثم الرد على تلك المقالات، وإظهار فسادها واحدة واحدة. وقد رأينا أن القاضي كان يتخذ في كل جزئية وسيلة في تفنيدها تختلف عن سابقتها ولاحقتها، مما يدل على تفرغه واهتمامه بالنقض بعد

---

(١) لمغنى، ٥/ ١٠١.

(٢) المغنى، ٥/ ١٠١.

العرض، وقصده إلى ذلك، وهذا منهج علمي سديد في التأليف والتصنيف. وقد كان المعتزلة ملتزمين بالروح العلمية الموضوعية في انتهاجهم هذا المنهج، فإن تلك الروح تقتضي أن يذكر الدارس مقالات المخالفين له مهما كانت ومهما حملت من إيذاء يصل إلى حد الشتائم لأهل ملته بلا نقص ولا زيادة ولا تحريف.

ونحن نجد القاضي واحدا من الذين برزت فيهم هذه الصفة، فمثلا عند حديثه عن القرامطة وافتراءاتهم بتأويل قوله تعالى ﴿ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾(١) نقل قولهم: "فقد أخبر – أي رسول الله ﷺ – أن من دخل مكة أمن من الخوف والقتل، ونحن نرى الناس فيه يخافون ويقتلون، فقد ظهر كذبه(٢)، فإنا قد قتلنا المسلمين فيه، ولكن أتباع محمد – ﷺ – حمير لا يعقلون"(٣) فهو – هنا – يستعرض قول المخالفين وافتراءاتهم حتى ذكر سبهم للمسلمين، وهنا يبدو واضحا لنا التزامه بهذا المنهج العلمي الدقيق.

ومن بين علماء المعتزلة الذين وضح هذه القاعدة المنهجية في تراثه أبو عثمان الجاحظ أيضا، فقد بدأ رسالته في الرد على النصارى بسرد افتراءات اليهود والنصارى على المسلمين، وأورد حججهم في تثبيت عقائدهم والانتصار لها بعرض موجز غير مخل، لم يفرط في توضيحه، ولم يقصر في إيراد حججهم كاملة، ولعل اتباع الجاحظ لهذا الأسلوب في التأليف من

---

(١) سورة آل عمران: الآية رقم [٩٧].

(٢) تبا له بل هو الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم، (فالله تعالى ما أراد ما ظن ولا هذا خبر، وإن كان لفظه لفظ الخبر، وإنما هو أمر بأن من دخله ينبغي أن يؤمن ولا يخاف ولا يحل لأحد أن يخفيه، وذلك مثل قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ وقوله ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ وما أشبهه، فإن ظاهر الخبر ومعناه الأمر) التثبيت، ١/ ١٣٥

(٣) التثبيت، ١/ ١٣٥.

الأسباب التي جعلت ابن قتيبة (توفى ٢٧٠ هـ) يظن أن الجاحظ قد نبه النصارى على ما لا يعرفون، وأنه ذكر في رسالته حججهم على المسلمين وقصر في الرد عليهم (١).

ويبدو لنا أن هذا المنهج كان مقصودًا من الجاحظ، والذي يقرأ مقدمة الرسالة يقف على هذا، حيث إن الجاحظ بعد أن انتهى من عرض مقالات المخالفين وسوق حججهم وإيراد شبههم حول الإسلام أراد أن يبين للقارئ عقب ذلك بقوله: "وسنقول في جميع ما ورد علينا من مسائلكم، وفيما لا يقع إليكم من مسائلهم بالشواهد الظاهرة والحجج القوية والأدلة الاضطرارية، ثم نسألهم بعد جوابنا إياهم عن وجوه يعرفون بها انتقاض قولهم، وانتشار مذهبهم، وتهافت دينهم" (٢) فواضح من تعليقه أنه قصد اتباع منهج العرض والنقض قصدا، وذلك لما فيه من تأثير في نفس القارئ وإقناع بأن الكاتب محايد في نقله عن الخصوم موضوعي في نقض مقالاتهم. وسوف نعرض فيما بعد – إن شاء الله تعالى – لرأي ابن قتيبة في كتاب الجاحظ. وإذا كان القاضي – كما رأينا – قد ذكر بعض مقالات الخصوم التي تحمل إيذاء للمسلمين، فإنه في ذلك يقتضي بسلفه من أمثال أبي عثمان الجاحظ الذي يقول: ولولا أن الله قد حكى عن اليهود أنهم قالوا: "إن عزيرا ابن الله، ويد الله مغلولة، وإن الله فقير ونحن أغنياء..... لكنت لأن أخر من السماء أحب إلي من أن ألفظ بحرف مما يقولون" ثم يوضح المنهج الذي يتبعه في عرض مقالاتهم بقوله: "ولكني لا أصل إلى إظهار جميع مخازيهم وما يسرون من فضائحهم إلا بالإخبار عنهم والحكاية منهم" (٣).

---

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، وراجع: مقدمة رسالة الجاحظ للدكتور محمد عبد الله الشرقاوى، ص ٢٠

(٢) المختار في الرد على النصارى للجاحظ، ص ٨٠.

(٣) المختار في الرد على النصارى للجاحظ، ص ٨٠.

وكذلك القاسم الرسي (توفى ٢٤٦ هـ) في الكتاب الذي وضعه للرد على الثنوية متمثلة في ابن المقفع يتبع نفس المنهج، حيث كان الكتاب ردا على كتاب وضعه ابن المقفع يبطل فيه عقائد المسلمين، ويطعن في الإسلام والقرآن، ثم يبرهن على صحة الديانة الثنوية من جانب آخر، وقد تتبع القاسم مقالاته مقالة مقالة، وذكرها بنصها مهما احتوت على هجوم على المسلمين ثم شرع في الرد عليها.

السمة الثالثة: منهج ملتزم بأخلاق العلماء.

من السمات التي اتسم بها منهج المعتزلة في الجدل مع الخصوم الالتزام التام بالأخلاق اللائقة بالعلماء في دراستهم لمذاهب المخالفين من أهل الأديان وجدلهم مع علمائهم، فلا تكاد تجد تطاولا في لفظ ولا تنابذا بلقب ولا سبا بسباب ولا شتما لأحد منهم لا فرادى ولا جماعات. وهذا المسلك لازم كتابات معظم العلماء المسلمين، ولم يقتصر على المعتزلة، وإن كان المعتزلة من أبرز من سلكه بالرغم من توفر الدواعي للتطاول من شدة الخصومة وغيرها، فقد دفعت خصومة ابن حزم للمخالفين له من أهل الملل إلى استعمال كلمات حادة من مثل قوله: "ولو لم يكن في توراتهم إلا هذه الكذبة وحدها لكفت في أنها موضوعة مبدلة من حمار في جهله"، وقوله "وأراد أن يخرج هذا الساقط في مزبلة فوقع في كنيف عذرة"، وقوله: "وما افتراء الكفرة أسلافهم الأنتان"، وقوله: "لقد كان الثور أهدى منه والحمار أنبه منه بلا شك"[1]، ويقول وهو يتحدث عن نسب المسيح - عليه السلام - الذي أورده متى ولوقا في إنجيليهما بطريقتين مختلفتين: "فيكذب متى أو لوقا، ولابد أن يكون كلا النسبين كذبا، فيكذب الملعونان جميعا، ولا يمكن ألبتة أن يكون كلا النسبين حقا، ولوقا عندهم - لوق الله صورهم

---

(١) انظر: مقدمة الفصل لابن حزم، ١/٢٠.

وألاق وجوههم ولقاهم البلاء وألقى عليهم الدمار واللعنة – في الجلالة فوق الأنبياء عليهم السلام"[1].

ولكنّ أقصى ما يصل إليه أسلوب أحد المعتزلة من غلظة وشدة أن يرمي المخالفين بالجهل والحمق والعمى والتقليد بغير هدى ولا نظر، ونقتبس بعض النماذج التي تدلل على هذا. يقول أبو عثمان الجاحظ: "ولو علمت العوام أن النصارى والروم ليست لهم حكمة ولا بيان ولا بعد رؤية إلا حكمة الكف من الخرط، والنجر، والتصوير، وحياكة اليزيوت، لأخرجتهم من حدود الأدباء ولمحتهم من ديوان الفلاسفة والحكماء"[2] فهو يعري النصارى عن كل علم وحكمة، ويدور كلامه عنهم حول علمهم وحكمتهم وبيانهم، ولا يعد هذا شتما صريحا كالذي رأيناه عند ابن حزم، ولكنه حكم يتعلق بالمستوى العلمي للخصم وهو يناسب الحال الذي ينبغي أن يكون عليه المتباحثون من علم حتى يعتدّ بقولهم أو يعول عليه.

وقد يتعرض الواحد منهم لخصمه بما يؤذنيه في علمه ومعرفته، ويؤكد ذلك بما جاء في كلام الخصم نفسه، حتى لا يكون حكمه عليه دعوى لا يقوم عليها دليل، ومن أوضح النماذج لهذا ما فعله القاسم الرسي مع ابن المقفع، وقد نقل عنه قوله عن النور: "والذي اضطرت عظمته أعداءه الجاهلين له والعامين عنه إلى تعظيمه" فبدأ القاسم نقده لهذه المقولة برميه بالجهل التام بما بين (العامين) و (والعمين) من الفرق في اللسان، ثم يبين ذلك فيقول: "والعامي فإنما هو ما نسب إلى أعوام الزمان، والعمي فإنما هو أحد العميان، فكيف – ويله مع جهله لهذا ومثله – يقدم على تعنيف وحي كتاب الله ومنزله

---

(١) الفصل ٢/٢٣، راجع منهج ابن حزم لحماية، ١٤٠.

(٢) المختار في الرد على النصارى، ص ٨٦.

الذي نزله على رسله ؟" [1] وعندما تعرض القاضي لقضية نسخ الشرائع في رسالة (المختصر في أصول الدين) قال عن اليهود: "إنها في هذه المقالة جاهلة" [2] فليس رميه لليهود بالجهل على إطلاقه بل هو مقيد بموقفهم من قضية ما، وهى موضوع البحث، وفي ذلك التزام واضح بما يجب أن تكون عليه الأحكام على الخصوم، والحكم هنا وإن كان في صورة الشتم إلا أنه ينصب على الجانب العلمي، كما كان الأمر عند الجاحظ وغيره. وفي بعض الحالات كانت الغيرة على الدين والحمية والتعصب للإسلام يدفع ببعض المعتزلة إلى الحط من شأن الخصم علميا وعقليا، وقد يصل الأمر إلى الشتم الصريح، وهذا خروج عن السمة العامة لا يشفع لهم فيه غيرتهم على الإسلام ؛ يقول الجاحظ: "فما ظنك باليهود مع غباوتهم وغيهم وقلة نظرهم وتقليدهم" [3]، ويقول القاسم: "مكابرة لعقول أطفال الأنام، وتجاهلا بما لا تجهله بهيمة الأنعام"[4]، ويقول: "لما رأيت لمن ذهب مذهبه وتلعب في القول متلعبة منازعة ولا إجابة ولا تذكيرا، ولظننتهم – إلا ما شاء الله – في العقول بقرا أو حميرا" [5].

ويمكن القول بأن الهدف الأساسي عند المعتزلة هو فضح المخالفين بجهلهم ومكرهم في العلم بدقائق الأمور وعظائمها، وقد اجتهدوا في ذلك، واستعملوا له وسائل عديدة، وكانت الألفاظ العنيفة التي يستخدمونها مع الخصوم وسلة من تلك الوسائل، أو مظهرا من مظاهر حرصهم على إظهار هذه السمة في المخالفين لهم.

---

(١) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص ١٠.

(٢) المختصر في أصول الدين، ١/٢٧٠.

(٣) المختار في الرد على النصارى، ١٠٩.

(٤) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص ٤

(٥) السابق، ص ٢٥.

وعند اعتماد القاضي عبد الجبار في جدله على قواعد علم الكلام حاول أن ينفي علم النصارى لهذه الأمور الدقيقة، فبعضهم يزعم أن الفعل الذي يصدر من الابن يفعله الآلهة الثلاثة، فيبين القاضي أن هذا الزعم خلاف ما عليه النصارى، حيث يجعلون لكل واحد من الثلاثة فعلا وإرادة وخلقا وتدبيرا، فإذا قال خلاف هذا أحد فقوله ليس من النصرانية، ثم إن قوله خطأ من جهة أن الفعل الواحد لا يصح أن يفعله أكثر من حيٍ واحد، وإن مقدورا واحدا لا يصح أن يقدر عليه أكثر من قادر واحدا، ثم يعلق القاضي على هذا الرد الواضح بقوله: "وهذا مبين في كتب العلماء، والنصارى لا تفهم ذلك ولا تحوجك إليه" فهو ينفى عنهم العلم بدقيق علم الكلام، ولا يفيد معهم الكلام به لجهلهم به. وهو يدور أيضا حول الجانب العلمي عندهم.

ويؤكد هذا المعنى ششديو في تعليقه على شرح الأصول الخمسة بقوله (ولولا عمى قلوبهم وجهلهم بأحوال المعجزات" (١).

السمة الرابعة: منهج يستشهد بالنصوص:

عرف عن المعتزلة أنهم كانوا في استدلالاتهم يعتمدون على العقل، ويجعلون مقتضيات العقول أساسا لها – وقد عرضنا جانبا من هذه القضية فيما سبق – وعند دراسة الملل الخالفة وجدنا المعتزلة في كثير من المواضع يستشهدون بآيات القرآن الكريم، وبعض أحاديث الرسول – ﷺ – وكانوا يعتمدون عليها في تلك المواضع، ويجعلونها من بين أسس الاستدلال، وكما يقول أبو الحسين الخياط: "فإن المعتزلة قد اتخذوا القرآن حجة على من خالفهم في توحيد أو عدل أو وعد أو وعيد أو أمر بمعروف أو نهي عن منكر" (٢).

---

(١) راجع: في التوحيد (ديوان الأصول)، ص ٦٤١، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده.

(٢) الانتصار للخياط، ص ٤٣.

ولقد كان المعتزلة في استشهادهم بالآيات القرآنية يذكرون معنى الآية دون نصها في كثير من الأحيان، وكانوا في ذلك يركزون على ما تعطيه الآية من مدلولات عقلية، وحقائق علمية ثابتة.

فعند كلام القاضي عن تحريف النصارى لدينهم تأثرا بمن سبقهم من الأمم الكافرة قال: "إن النصارى قد كذبوا على المسيح، وبدلوا فيه، وعطلوا وصاياه، وإنهم ضاهوا بقولهم قول الذين كفروا من قبل، وهو يشير إلى قوله تعالى ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَـهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (١) ولكنه لم يذكر نص الآية، ولم يشر إليها، بل اعتمد على معناها فحسب. ويحدد القاضي الذين كفروا من قبل بأنهم "الذين اتخذوا المخلوقات آلهة وأربابا، ودعوها وتضرعوا لها كالفلاسفة والصابئين من أهل حران، فإنهم اعتقدوا في الشمس والقمر والكواكب والسماء أنها آلهة، والقبط الذين قالوا في فرعون مثل ذلك، وكغيرهم، فقد قال بربوبية المخلوقات والمخلوقين خلق كثير" (٢) فهو هنا يعتمد على المعنى الذي تفيده الآية الكريمة، ويجعله أمامه، ويحاول أن يؤكده ويعضده ويفسره بما يعلم عن أصحاب الملل السابقة الذين جعلوا المخلوقات أربابا. وقد اجتهد القاضي في إثبات أن عقيدة الصلب التي يدين بها النصارى ظن محض لا علم به، وقد استقى هذا المعنى من قوله تعالى ﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ

---

(١) سورة التوبة: الآيتان [٣٠ و ٣١].

(٢) ١/٧٤ و ٧٥.

وَلَـكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴾[1].

ويوظف القاضي الآية توظيفا علميا دقيقا بحيث تخدم الغرض الذي يسعى إلى تحقيقه، وتؤكد المعنى الذي يريده، ويعتمد في ذلك على تفسيره للآية بثقافته اللغوية الواسعة وبمعرفته بعلم التفسير، "فالآية تفيد أن القول بصلب المسيح - عليه السلام - قول ليس فيه يقين ولا سكون نفس، تقول العرب في الخبر المتيقن: قتلته علما يقينا. ثم قال الله تعالى (بل رفعه الله إليه) أي صانه وعظمه أن تناله يد عدوه بالقتل والصلب، فالظن قد يصدق تارة، وقد تجتمع الجماعة الكبيرة فتصدق المخبر الواحد من طريق حسن الظن بخبره، ويكون قد صدق فيما أخبره، فيكونون صادقين وإن لم يعلموا صدقه، وإن ظنوا أن اعتقادهم لذلك علم" [2].

فالمعنى الذي استنبطه القاضي من الآية هو أن الجماعات النصرانية التي تناقلت خبر صلب المسيح ظنت في نفسها أنها عالمة بذلك، وحقيقة الأمر أن ما هم عليه لا يعدو أن يكون ظنا لم يتوفر فيه شروط العلم اليقيني، وذلك لأنهم تلقوا هذا الخبر عن واحد فقط يجوز عليه الكذب، ثم تناقلوه من بعده فاعتقدوا اجتماعهم عليه، بينما الأصل في الخبر أنه كذب لا علم به ولا يقين فيه.

وقد كانت ثقة المعتزلة في معطيات الآية القرآنية وقوة الاحتجاج بها لا نهاية لها، ولذلك وجدنا الاستشهاد بالآيات كثير الورود في كتاباتهم ضد أهل الملل المخالفة، ولكن غلب على تلك الاستشهادات عدم ذكر نص الآية والاكتفاء بالاستفادة مما تفيده من معان، وهو ما يسمى بالتضمين، ثم توظيف

---

(١) سورة النساء: الآية رقم [١٥٧].

(٢) التثبيت، ١/١٢٣.

هذه المعاني فيما تصلح له، وقد يأتي المعنى المراد في ألفاظ وعبارات تتشابه مع الآية، ولكن دون ذكر لنصها أو الإشارة إلى أن ثمة آيـة تحمـل هـذا المعنى. ولعل الدافع لذلك هو أن الجدل في هذه الحالة مع قـوم لا يؤمنـون بالآية أصلاً، فيجب أن نستفيد من الآية معناها دون استشهاد بهـا كـنص، والمعروف أن المعنى العقلي الذي تتضمنه الآية أدل ما يكون على المـراد، فليس المعنى الظاهري الذي يستفاد منها كنص قرآني هو فقـط مـا يـراد منها [1]. يقول القاضي عند استنكار لمعنى التبني والعمومة منسوبة لله: "وهذا واجب لأنه تعالى قد استنكر قول من قال نحن أبناء الله وأحباؤه" [2]، ﴿ .. قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ الآيـة [3]، فقـد اسـتنكر الله هـذا الادعاء، ثم يقول القاضي: "واستنكر قول من زعم في الملائكة أنها بنات الله واستعظم ذلك" [4] يشير بذلك إلى قوله تعالى ﴿ أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلآئِكَةِ إِنَاثًا .. ﴾ [5]. وكذلك نجد أبا علي الجبائي (تـوفى ٣٠٣ هـ) يسـتخدم نفس المنهج عند كلامه عن معنى أن عيسى (روح الله وكلمته)، فقد بـين أن ذلك توسع في الاستخدام كالتوسع في استخدام كلمة النور والشفاء للكلام الذي يعرف به الطريق أو الكلام الذي تقع به النجاة في الدين، وهو بذلك يشير إلى

---

(١) راجع: منهج القرآن في تأسس اليقين، د. محمد الجليند، ٧٠ وما بعدها.

(٢) المغني، ٥/١١٠.

(٣) سورة المائدة: الآية رقم [١٨].

(٤) المغني، ٥/١١٠.

(٥) سورة الإسراء: الآية رقم [٩٠]، وراجع سورة الأنعام: الآية رقـم [١٠]، وسـورة النحل: الآية رقم [٥٧]، و سورة الزخرف: الآية رقم [١٦] .

مثل قوله تعالى ﴿ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴾ (١) وقوله ﴿ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ ﴾ (٢) وقوله ﴿ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء ﴾ (٣) وهذا التوسع في الاستخدام معروف في القرآن، وقد أشار إليه أبو علي دون ذكر النص للاستشهاد به على صحة قوله.

وعندما يكون المعنى المراد إيصاله قد ورد في كثير من آيات القرآن الكريم، أو هو معلوم من الدين الإسلامي بالضرورة، فإن المعتزلة يصرحون بهذا المعنى، ويستأنسون بالتنبيه إلى أن القرآن قد ورد به، وأنه قد عرف من الدين بالضرورة دون ذكر لشيء من تلك النصوص. يقول القاضي موجها كلامه لليهود الذين يزعمون الصحة والسلامة للتوراة:"قد عرفتم أنا ندعي أن التحريف والتغيير قد وقع في التوراة، وأن القرآن قد ورد بذلك، فمن أين أن الذي ادعيتموه في النقل الصحيح في تجويزنا ما ذكرناه" (٤).

وعند الكلام على الصابئين عبدة الكواكب والنجوم حاول أن يثبت أنها مقهورة ضعيفة مخلوقة، فذكر من بين دلائله على ذلك قوله: "قد دل القرآن على وجه آخر وهو وصفها بأنها مسخرة، ومعناه أنها لا اختيار فيها" (٥)، وهو يشير بذلك إلى آيات قرآنية كثيرة وردت في هذا المعنى، ولكنه لا يذكر منها ولو آية، مثل قوله تعالى: ﴿ وَسَخَّر لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ ﴾ (٦).

---

(١) سورة المائدة: الآية رقم [١٥].

(٢) سورة الأعراف: الآية رقم [١٥٧].

(٣) سورة الشورى: الآية رقم [٤٤] .

(٤) المغني، ١٢٨/١٦.

(٥) المحيط بالتكليف، ٢٢٨/١.

(٦) سورة إبراهيم: الآية رقم [٣٣]، وراجع سورة الرعد: الآية رقم [٢]، وسورة النحل: الآية رقم [١٢]، وسورة العنكبوت: الآية رقم [٦]، وسورة لقمان: الآية رقم [٢٩]

ويقول عند الحديث عن معنى القول بأن إبراهيم - عليه السلام - خليل الله: "ثم إن الله خص إبراهيم بذلك وصار (خليل الله) كاللقب له، وهذا لا يمنعه شيء، ألا ترى أن القرآن قد خص بهذه التسمية وإن كان معناها يصح في غيره أيضا، وموسى خص بأنه كلم الله وإن كان تعالى قد كلم الملائكة" (١).

وقد استشهد في معنى كلمة خليل بقوله - ﷺ - "لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا، ولكن صاحبكم خليل الله" (٢) ويلاحظ أن القاضي لم يستشهد بالحديث الشريف في قضية عقائدية، إنما لإيضاح معنى كلمة (خليل) مما قد يوضح لنا أن أهمية الحديث النبوي في الاستشهاد على أصحاب الملل كانت قليلة متراجعة أمام الآيات القرآنية التي كان يستشهد بها المعتزلة بالمعنى في كثير من الأحيان، وبالنص في أحيان قليلة كما رأينا.

أما المنهج الذي اتبعه المعتزلة في تعاملهم مع الكتاب المقدس فإنه يختلف عن منهجهم في التعامل مع النصوص الإسلامية، حيث أكثروا في بعض المواضع - كما سنرى - من الاستشهاد بتلك النصوص غير الإسلامية بالمقارنة بالنصوص الإسلامية، واختلفت تلك النصوص قلة وكثرة بحسب الموضوع نفسه أو القضية التي تعالج، ولعل الاختلاف بين المنهجين راجع إلى محاولة المعتزلة إلزام الخصم الحجة بما لديه من نصوص، فإن هذا أفحم وأدعى للقطع.

ولكن هناك قضية واحدة من القضايا الخلافية بين المسلمين وغيرهم قل فيها استشهاد المعتزلة بنصوص الخصوم لتأكيد صحة موقف المسلمين منها، وهي قضية ثبوت نبوة محمد - ﷺ - فلم يعول المعتزلة على شيء من

---

(١) المغني، ٥/١٠٦.

(٢) رواه البخاري، ومسلم، والترمذي، وراجع: منهاج السنة النبوية لابن تيمية، ١/٥١٢ و٥١٣، و٢/٤٣٦، و٨ / ٤٢٥، ففيه سوق للروايات المختلفة له.

نصوص المخالفين في الاحتجاج لنبوته - ﷺ - ومعلوم أن جمهور الذين اهتموا بإبراز دلائل نبوته - ﷺ - قد جعلوا من ورود الكتب المقدسة السابقة على بعثته بالبشارة به دلالة من دلائله، ثم أخذوا يستخرجون تلك المواضع التي ورد ذكره - ﷺ - فيها من تلك الكتب بالتصريح أو التلميح.

والمعتزلة لا يعتمدون على تلك النصوص في الاحتجاج لنبوته - ﷺ - ويرون أن النبوة ثابتة له بدلائل عقلية كثيرة.

فقد تعرض القاضي للجدوى من الاستشهاد بالنصوص التي تفيد البشارة بمحمد - ﷺ - في موضعين: أحدهما في (المغني) وقد بين فيه - جملة - أن النبي - ﷺ - وردت البشارة به في الكتب، وذكر بعض المعاني الواردة في التوراة بخصوص هذه البشارة ثم علق قائلا: "وقد ذكر في ذلك من الألفاظ الدالة على ما ذكرناه ما يكثر، وإنما اقتصرنا على ما ذكرناه، لأنه لا فائدة لنا في ذكره، لأنا لا نستدل بما حل هذا المحل على نبوة محمد - ﷺ -"[1]، فهو يفسر لنا سبب قلة استشهاده بالنصوص التي تبشر بمحمد - ﷺ - وهو أنها ليست الحجة التي يعتمد عليها في إثبات نبوته - ﷺ - لأنها لا تصلح أن تكون كذلك، لأن هؤلاء النصارى واليهود ينازعون في تلك الألفاظ وهذه النصوص، ويفسرونها بخلاف ما يفسرها به المسلمون، ويرى القاضي أن التفسير الذي يدعيه الخصوم لم تثبت عند المسلمين صحته ولا تواتره، وعليه فالتعلق بما يقولونه لا وجه له، والتعلق بالوجه الذي يحمل المسلمون النصوص عليه لا يصح كذلك لعدم ثبوت صحة تلك النصوص، وعدم ثقة المسلمين في ناقليها وحامليها، وعلى ذلك يضعف الاحتجاج بتلك النصوص على كلا التفسيرين.

أما الموضع الثاني ففي (التثبيت)، وقد تحدث فيه عن البشارة بمحمد -

---

(١) المغني، ١٦/١٣٧.

ﷺ - جملة كذلك، ثم أحال القارئ إلى بعض الكتب التي أوردت تلك النصوص التي بشرت به - ﷺ - وتوسعت في ذكرها واستخراجها، ثم قال: "فإنهم ذكروا تلك المواضع من تلك الكتب، وما فيها من البشارات والإشارات، فإن أردت وجدتها، وإن كان فمعك ما يغنيك عنها" (١) وهنا يوضح القاضي سببا آخر لعدم ركونه إلى الاستشهاد بنصوص الكتاب المقدس بعهديه على نبوة محمد - ﷺ - وهو أن ما ورد في القرآن الكريم من الإخبار بأن موسى وعيسى قد بشرا بمحمد - ﷺ - (٢) يغنى عن النظر في تلك الكتب، وذلك لأن القرآن ثبتت صحته، فالاحتجاج بما فيه صحيح، وتلك الكتب لم تثبت صحتها، فلا حجة فيها.

وبالجملة فإن النظر في تلك الكتب بهدف استخراج البشارات بمحمد - ﷺ - على الرغم من أنه لم يشغل أذهان المعتزلة، إلا أنهم لم يمنعوا منه، ويرون أنه لا بأس به، ولكن التعلق بتلك النصوص في الاحتجاج لنبوته - ﷺ - تتراجع أهميته أمام الدلائل الأخرى التي أجهد المعتزلة أنفسهم لإظهارها وتثبيتها.

أما القضايا التي أكثر المعتزلة فيها من الاستشهاد بنصوص الكتب المقدسة فهي التي تتصل بمعتقداتهم هم، سواء ما يتعلق بالإلوهية أو غيرها، وقد اختلفت طريقة تناول تلك النصوص بحسب طبيعة القضية المطروحة، فتارة يقدم الاعتقاد الصحيح الذي يعتقده المسلمون في القضية الخلافية، ثم يتبع بما يدل على صحته من نصوص الكتاب المقدس.

---

(١) التثبيت، ٢/٣٥٣.

(٢) قال تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ سورة الصف: الآية رقم[٦].

نجد ذلك عند القاضي عندما تحدث عن حقيقة عيسى، فإنه يقدم ما يعتقده المسلمون فيقول: "إن عيسى قال لأتباعه: الله ربي وربكم وإلهي وإلهكم، فيشهد على نفسه أنه عبد الله مربوب مدبر مصنوع كما شهد عليهم أنهم كذلك، وأنه مثلهم في العبودية والضعف والحاجة، وذكر أنه رسول الله إلى خلقه، وأن الله أرسله كما أرسل الأنبياء قبله"[١] ثم أخذ القاضي - بعد ذكر هذه الأقوال التي تشمل عقيدة المسلمين في عيسى - يدلل على صحة هذه العقيدة من واقع النصوص الإنجيلية ليكون دليلاً مفحمًا للخصم، وقد ذكر القاضي في هذا الوضع ما يربو على عشرين نصًا يؤكد بها العقيدة الصحيحة في المسيح. يقول القاضي: "قال عيسى في دعائه: إن الحياة الدائمة إنما تجب للناس بأن يشهدوا أنك أنت الله الواحد الحق، وأنك أرسلت يسوع المسيح" [٢]. وهذا النص يفيد الإلوهية الله وحده، ويثبت وحدانيته، ورسالة عيسى وبشريته، "وقال في دعائه لما سأل ربه أن يحي الرجل الميت الذي يقال له " إيلا عازر ": يا إيل [٣] أنا أشكرك وأحمدك إنك تجيب دعائي في هذا الوقت، وفي كل وقت، فأسألك أن تحيي هذا الميت ليعلم بنو إسرائيل أنك أرسلتني وأنك تجيب دعائي" [٤]. وقد أثبت هذا الفعل العبودية والخضوع في عيسى، وأثبت رسالته وبشريته كذلك، ونكتفي بهذه النماذج [٥].

ويلاحظ أن النصوص التي أوردها القاضي - على كثرتها - متنوعة المصادر، وبعد أن أورد القاضي تلك النصوص علق عليها بما يحتج به على النصارى، فيقول: "ومثل هذا من أقواله وأفعاله أكثر من أن يحصى، وهو

---

(١) التثبيت، ١/١١٥.

(٢) راجع: يوحنا، صح ١٢/٤٤، وما بعدها.

(٣) إيل : لفظة أرمية تعني البطل، ثم أصبح يعنى بها بطل الأبطال، ثم أصبحت تطلق على (الله)؛ هامش د. عبد الكريم عثمان، التثبيت ١/١١٢.

(٤) متى، ٨ ويوحنا، ٤.

(٥) راجع: التثبيت، ١/١١٢، وما بعدها.

معهم في أناجيلهم، حتى لقد أحصى أهل المعرفة والعلم فوجدوا المسيح عليه السلام له من الإقرار على نفسه بالعبودية ولضعف والحاجة والفقر والفاقة ولله عز وجل بالغنى والربوبية ما لم يكادوا يجدونه لأحد من الأنبياء والصالحين ؛ ثم تقول فيه النصارى ما قد سمعت"[1].

وقد استشهد القاضي على أن المصلوب ليس هو المسيح بنص طويل قال عن مصدره: "على أن النصارى لو رجعت إلى أخبارهم، وإلى ما في أناجيلهم الأربعة لعلمت أن المقتول المصلوب غير المسيح إذا كانت هذه الأناجيل معولهم"[2]، ثم ذكر النص بطوله يحكي قصة الصلب وخيانة (يهوذا) الأسخريوطي للمسيح عليه السلام وتسليمه له، فهو لم يحدد مصدر النص بالضبط، بل يذكر أنه في الأناجيل الأربعة فإذا علمنا أن الأناجيل الأربعة لم تتفق على نص واحد حول هذه الحادثة [3] تبين لنا أن القاضي ما أراد بذلك التوثيق العلمي للنص، إنما أراد إلزام النصارى الحجة بأن يذكر أن ما يورده موجود في الكتب المقدسة التي بين أيديهم. وقد ينقل النص من أحد الأناجيل، وقد يدمج بعض النصوص ليخرج بمعنى واضح مفهوم وسرد طويل يوضح القصة ؛ المهم أن نفس النص الذي أورده في هذه القصة غير موجود فيما بين أيدينا من أناجيل، وإنما يوجد بها نصوص تحمل نفس المعاني تقريبًا. ولعل هذا راجع إلى اختلاف نسخ الأناجيل حسب الترجمات، فقد كانت النصوص التي يوردها القاضي غير مطابقة لما في الأناجيل ولكن كان المعنى مطابقًا في كثير من الأحيان، ولم يقع الخلاف إلا في الألفاظ والعبارات، وربما السبب في ذلك – أيضًا – أن القاضي كان يذكر تلك

---

(١) التثبيت، ١/١١٤.

(٢) السابق، ١/١٣٧.

(٣) راجع: متى، صح ٢٦ ولوقا، صح ٢٢ ويوحنا، صح ١٨ومرقس، صح ١٥.

النصوص من حافظته، ويركز في استشهاده على المعنى دون اللفظ إذ التعويل على المعنى، وهو غالبًا يذكر فيقول (وفي الإنجيل كذا) و (قد ذكر أن في التوراة كذا وكذا)، و (ذكر أن في السفر الأول من التوراة كذا) [1] وكان – في مواضع كثيرة – يعمم نسبة القول للأناجيل. يقول مثلاً: "وفر عيسى من مكان إلى مكان بزعمكم وزعم النصارى، فإنها تقول في أخبارها وأناجيلها: إن يوسف النجار فر بعيسى وأمه إلى مصر في بيت المقدس خوفًا من هيريدس ملك بني إسرائيل فأقاموا بها اثني عشر سنة"، وهذا هو معنى قصة هرب يوسف النجار وعيسى وأمه التي جاءت في إنجيل متى، الإصحاح الثاني، الفقرة الثالثة عشرة وما بعدها.

من الواضح – إذن – أن القاضي عبد الجبار كان في استشهاده بالنصوص المختلفة من الكتاب المقدس يسوق المعنى دون اللفظ، ويبدو أنه كان يذكر ذلك المعنى من ذاكرته دون الرجوع إلى نص الكتاب لينقله كما هو عند الكتابة أو الإملاء.

ولا يعدم القارئ لتراث القاضي من أن يجد بعض العبارات التي تدل على أن هذا المنهج لم يقتصر استعماله في الاستشهاد بروايات الكتاب المقدس فقط، بل شمل غيره من المصادر، يقول القاضي عند ذكر آية من آيات رسول الله – ﷺ – الدالة على نبوته، وهي تتعلق بحكاية لأبي بكر مع رجل كان أجار أبا بكر الصديق، يقول عن هذا الرجل: وقد كان أجاره رجل من سادات قريش، فمشيت قريش إلى الرجل الذي أجار أبا بكر، وهو معروف ولكن لم يحضرني اسمه في هذا الموضع [2]، ويعد عدم الاهتمام بالتوثيق بالنسبة لهذه النصوص مأخذا من شأنه أن يقلل من درجة اليقين التي يخرج بها القارئ.

---

(١) راجع: المغني ١٦/١٣٧، وقارن: تنزيه القرآن عن المطاعن، ١٢٠.

(٢) التثبيت، ٢/٤٣٦.

وفي رد القاسم الرسي أكثر من إيراد الشواهد الكتابية ليستدل بها على القضية الأساسية في الكتاب وهي (عدم ألوهية المسيح عليه السلام)، وكان في تناوله لهذه النصوص يعقب عليها بما يخرج معناها عما يصفه النصارى، فالتأويل كما يرى القاسم الرسي يضمن للنصوص الكتابية أن تخرج عن المعاني الضالة التي يحملها عليها النصارى، فإن لها كلها "مخارج في التأويل صحيحة لا يعمى عنها، ولا عما بين الله منها إلا من لم يقبل فيها عن الله بيانا ولا نصيحة" (١) ولذلك فقد اعتبر النصوص الإنجيلية حجة على النصارى بعد فهمها فهما صحيحا، ووضع تصورا للعلاقة بين ضلال النصارى وتأويل النصوص بقوله "إن النصارى تأولت تلك الكتب بآرائهم وعلى قدر موافقة أهوائها فضلت في ذلك..... وأضلت عليه عن سواء السبيل" (٢).

ويبدو أن لأبي القاسم البلخي ضمن كتابه (أوائل الأدلة) في رده على النصارى استشهادات من الكتاب المقدس، ومن آثار هذه الاستشهادات ما أورده ابن زرعة نقلا عن البلخي أنه قال: "فإن اعتملوا بما وجد في كتابهم فإن فيه أن المسيح قال "أذهب إلى أبي وأبيكم" (٣) فإن وجب لهذا القول أن يكون المسيح ابنه فوجب أن يكون جميع من خاطبهم أبناءه أيضا" (٤).

ولكن الذي أكثر من الاستشهادات الكتابية - كذلك - هو الحسن بن أيوب (٥) الذي أورد نصوصا عديدة يدلل بها على بشرية المسيح، وينفي بها الألوهية عنه (٦).

---

(١) الرد على النصارى، ٣١٩

(٢) السابق، ٣١٩

(٣) يوحنا، ١٧/٢٠

(٤) مجموعة رسائل جمع بولس سباط، ٦٤

(٥) أحد الذين اهتدوا إلى الإسلام من النصارى، وتمذهب بالاعتزال، توفى حول سنة ٣٨٥هـ (انظر الفهرست، ٢٤٦، والجواب الصحيح، ٣١٣/٢).

(٦) راجع: الجواب الصحيح، ٣٤٢/٢ و ٣٤٣ و٣٤٤، ومواضع متفرقة.

ونظرا لكثرة الموضوعات التي عالجها المعتزلة في ردودهم على أهل الملل، فإني سأسوق حصرا للنصوص التي استشهدوا بها في موضوع واحد يتعلق بالنصرانية، وهو (إدعاء النصارى الألوهية لعيسى وبطلان ذلك) وهو يعد من القضايا الجوهرية التي تشكل الخلاف القائم بين المسلمين والنصارى في العقيدة، وأقصد بهذا الحصر أن أبين مدى اعتماد المعتزلة في جدلهم مع المخالفين على نصوصهم، حتى يلاحظ الفرق الكمي بين نصوص القرآن الكريم المعتمد عليها في هذا، وبين النصوص الكتابية:

فقد استشهد القاسم الرسي في موضوع إبطال ألوهية عيسى من أنجيل متى بما يأتي:

صح ١/ ١، ٢٠، ٢١، صح ٢/ ١٣، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٣، صح ٣/ ١، ١٢، ١٣، ١٥، ١٧، صح ٤/ ١، ١١، ١٢، ١٣، ٢٣، ٢٥، صح ٥/ ١، ٨، ٩، ١١، ٢٤، ٣٣، ٣٧، ٤٣، ٤٦، صح ٦/ ١، ٨، ٩، ١٠، ١١، ٢٠، صح/ ٢١، ٢٢، ٢٩، صح ٨/ ١١، ١٢، ١٩، ٢٢، صح ١٦/ ١٣، ١٧.

واستشهد الحسن بن أيوب من إنجيل متى بما يأتي:

صح ١/ ١، صح ٣/ ١٦، ١٧، صح ٤/ ١، ١١، صح ١٠/ ٤٠، ٤١، صح ١١/ ٢، ٦، ١١، ٢٥، صح ١٢/ ١٨، ٣٩، ٤١، صح ١٣/ ٥٧، صح ١٤/ ٢٢، ٢٥، ٣١، صح ١٦/ ١٣، ١٧، صح، ١٧/ ١٤، صح ١٩/ ١٦، صح ٢٠/ ٢١، ٢٣، صح ٢١/ ٤٥، ٤٦، صح ٢٤، ٣٦، صح، صح، ٢٦/ ٣٨، ٣٩.

واستشهد القاضي عبد الجبار في التثبيت من إنجيل متى بما يأتي:

صح ١/ ١، صح ٢/ ١٣، ١٥، صح ٣/ ١٦، صح ٤/ ١، ١١، صح ٥/ ٩، صح ٦/ ٩، ١٠، ١١، صح، ١١/ ١٦، ١٩، صح ١٢/ ٣٩، ٤١، صح ١٣/ ٥٣، ٥٤، صح ١٦/ ١٣، ١٧، صح ١٩/ ١٦، ١٧، صح ٢٣/ ٩، صح ٢٤/ ٣٦، صح ٢٦/ ٣٨، ٣٩.

وفي المغني بما يأتي:

صح ٦/ ٩، صح ١٢/ ٤٩.

أما الجاحظ فلم يستشهد ولا بنص من إنجيل متي.

وبالنسبة لإنجيل مرقس فلم يستشهد القاسم الرسي منه ولا بنص واحد، وقد استشهد الجاحظ منه بنص من الإصحاح ٣/ ٣٢ فقط، وابن أيوب لم يستشهد منه ولا بنص، أما القاضي عبد الجبار فقد استشهد منه في التثليث بنص من الإصحاح ١٠/ ٤٥ فقط، ولم يستشهد منه في المغني قط.

وبالنسبة لإنجيل لوقا فقد استشهد القاسم الرسي منه بما يأتي:

صح ١/ ٢٨، ٣٥ فقط.

واستشهد الحسن بن أيوب منه بما يأتي:

صح ١/ ٢٨، صح ٢/ ٥٢، صح ٢٢/ ٢٨، ٣٠، صح ٢٤/ ١٥، ٢٠

واستشهد القاضي عبد الجبار منه بما يأتي في التثبيت:

صح ١/ ٢٨، ٣٥، صح ١٠/ ٢٢، صح ١٢/ ١٣، ١٤.

وبالنسبة لإنجيل يوحنا فإنه قد جاء منه المعتزلة بنصوص عديدة كما هو الشأن بالنسبة لإنجيل متى:

فقد استشهد القاسم الرسي منه بما يأتي:

صح ١/ ١٢، ١٣، ١٦، صح ١/ ٤٥، صح ٨/ ٣١، ٣٨، صح ٨/٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧.

واستشهد منه الحسن بن أيوب بما يأتي:

صح ١/ ١٨، صح ٥/ ٢٦، ٣١، ٣٢، صح ٦/ ٣٨، ٨/ ٤٠، ٤٨، ٥٠، صح ١١/ ٤١، ٤٢، ١٤/ ٢٤، ٢٨، صح ١٧/ ١٨، صح ٢٠/ ١٧

واستشهد منه القاضي عبد الجبار بما يأتي في التثبيت:

صح ١/ ١١، صح ١/ ١٨، صح ٤/ ٩، صح ٦/ ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٦، ٤٧، ٤٨، صح ١١/ ٤١، ٤٢، صح ١٢/ ٤٧، ٤٨، صح ١٤/ ١٠، ٢٤، صح ١٧/ ١، ٣، صح ١٧/ ٢٥، ٢٦، صح ١٩/ ٢٥، ٢٦، ٣٧، ٣٦، صح ٢٠/ ١٧.

واستشهد منه في المغني بنص واحد صح ٢٠/ ١٧.

واستشهد منه الجاحظ بنفس النص ٢٠/ ١٧.

وأبو القاسم البلخي بنفسه ٢٠/ ١٧.

أما بالنسبة لأعمال الرسل فلم يستشهد أحد من علماء المعتزلة بنصوص منها سوى الحسن بن أيوب الذي أورد نصين من صح ٢/ ٢٢، ٢٣، ٢٤، صح ٢/ ٣٦ فقط.

السمة الخامسة: منهج يركز على ما اجتمعت عليه فرق الملة كلها.

لا شك أن التصدي للملل المخالفة بالنقض عمل يحتاج إلى جهد كبير وسهر طويل، إما بين فرق الملل المختلفة من خلافات متشعبة، ولما كان

على الباحث تتبع كل المقالات وإظهار فسادها وتهافتها زاد ذلك من مسئوليته، حيث يطلب منه الوقوف على مقالات الفرق، ثم العمل على نقضها بالحجج والدلائل.

وعند قراءة تراث المعتزلة في هذا المجال تبين أن من بين السمات التي برزت في هذا التراث محاولة التقريب بين مقالات الفرق المختلفة، وإرجاع الخلاف بينهما إلى قول واحد وعقيدة واحدة ؛ ثم إظهار فساد هذا القول أو تلك العقيدة، فيلزم بذلك إفساد المذاهب والفرق كلها على اختلافها.

فقد حاول القاضي الأخذ بما هو مسلم عند فرق النصارى الثلاثة الموجودة آنذاك اليعقوبية والنسطورية والملكانية، وأرجع أقوالهم كلها إلى عقيدة واحدة هي عقيدة التثليث والقول بألوهية عيسى - عليه السلام -، وحاول القاضي إظهار فساد هذه العقيدة باعتبارها الأصل الذي بنت عليه النصارى دينها على اختلاف فرقها، وبإفساد الأصل المشترك بين الفرق تفسد كل مقالات تلك الفرق. وهذا أسلوب دقيق يصل بالباحث إلى الغاية بأقرب طريق وأقل عناء، فقد أنكر القاضي قول من زعم أن مذهب النسطورية في ألوهية عيسى وطبيعته مختلف عن مذهب غيرهم من اليعقوبية والملكانية، وناقشهم في هذا، فألزمهم ذلك حيث قال: "يقال لهم: أخبرونا عن مريم هل حبلت بالمسيح في الحقيقة، وولدت المسيح في الحقيقة، وربت المسيح، وأطعمت المسيح في الحقيقة، وهي أم المسيح في الحقيقة ؟ فإن قالوا: ولدت ناسوت المسيح أو حبلت بناسوت المسيح، قلنا: لم نسألكم عن هذا، فإن ناسوت المسيح عندكم ليس هو المسيح، وإنما المسيح هو اللاهوت، ولاهوت المسيح عندكم ليس هو المسيح، وإنما هما مجموعهما المسيح ؛ أجيبونا فإن كانت مريم قد ولدت المسيح في الحقيقة وحبلت بالمسيح في الحقيقة، فقد حبلت

بالإله والإنسان وولدت الإله والإنسان، وهي أم الإله والإنسان، وقد قتل الإله والإنسان، وألم الإله والإنسان، ومات الإله والإنسان، فقد تبين أن قولكم وقول الملكية واليعقوبية في ذلك سواء" (1).

ونراه يركز على ما اتفق عليه فرق النصارى دون ما انفردت به فرقة دون أخرى، وكان يقرر ذلك بمثل قوله: "وعند هذه الطوائف الثلاثة كذا"، وقوله: "قالت النصارى: هذه كلها أقاويلنا وفيها حقيقة مذهبنا"(2).

وبعد أن نقض مذهب اليعقوبية الذين يقولون: إن عيسى يموت على الحقيقة، وإذا مات خرج من أن يكون متحدًا به، وبين خطأ قولهم وفحشه من كل الوجوه رجع إلى منهجه في توحيد أقوالهم لنقض الملة كلها بقوله: "على أنه يلزم الجميع – على قولهم بالاتحاد – أن يكون المتحد بعيسى هو الإله الذي هو الجوهر الواحد دون أقنوم الابن والكلمة" (3).

إن ذكر عقيدة يجتمع عليها النصارى جميعًا أو رأي يرونه كلهم أو قول يقولون به، ثم إتباع ذلك برد مفحم عليه يكون بمثابة رمي النصرانية كلها بحجر واحد، ويكون أثره في نقض الملة أبلغ، لأن ما اتفق عليه أصحاب الملة كلهم من أصول يمثل العمد الرئيسية التي تبنى عليها الملة.

ومن النماذج التي أراد القاضي أن يجعل فيها النصارى كلهم هدفًا واحدًا قوله: "واعلم –رحمك الله– أن هذه الطوائف الثلاث من النصارى لا تعتقد أن الله أنزل على المسيح أنجيلا، ولا كتابًا بوجه من الوجوه، بل عندهم أن

(1) التثبيت، 1/96 و 97.

(2) السابق، 1/98، وقارن، شرح الأصول، ص 285.

(3) المغني، 5/140.

المسيح خلق الأنبياء، وأنزل عليهم الكتب، وأرسل إليهم الملائكة" [1] ويقول: "وعند هؤلاء الطوائف من النصارى أن هؤلاء الأربعة أصحاب المسيح وتلاميذه، وهم لا يعلمون ولا يدرون من هم، ولا معهم في ذلك إلا الدعوى فقط" [2].

وعلى العكس من ذلك رأينا القاضي يسوق مبدأ واحدًا من مبادئ النقد العلمي للعقائد، ثم يفند – بناء عليه – عقيدة ما لأصحاب ملة ما، ولكنه لا يكتفي بتلك العقيدة وإنما يأخذ في إبطال عقائد أخرى لأصحاب ملل أخرى بناء على نفس المبدأ ؛ من ذلك عندما أظهر بطلان قول النصارى بصلب المسيح وقتله بناء على مبدأ مؤداه أن ما لديهم إنما هو ادعاء مبني على ظن محض، ولا يستند إلى دليل من عقل صريح أو نقل صحيح، قاس على نفس المبدأ عقائد أخرى فقال "وبهذا الاعتبار تعلم – رحمك الله – بطلان دعوى من ادعى من اليهود أن موسى – عليه السلام – شافه أسلافه الذين كانوا معه، وهم ستمائة ألف رجل شاب سوى المشيخة والنساء بأن شريعته مؤبدة إلى أن تقوم الساعة، وأنه لا يحل تغيير شيء منها ألبتة، وأن من ادعى خلاف ذلك فقد كذب وكفر، وبه تعلم أيضًا بطلان دعاوي النصارى في ادعائهم قيام المسيح من قبره، وأنه – عليه السلام – أقام معهم بعد قيامه من قبره أربعين يومًا ثم صعد إلى السماء وهم يرونه، وبمثل ذلك تعلم بطلان دعواهم أن الخشبة التي صلب عليها المسيح وضعت على ميت فإذا هو حي يسعى، وبه تعرف بطلان دعاوي المجوس لزرادشت المعجزات" [3].

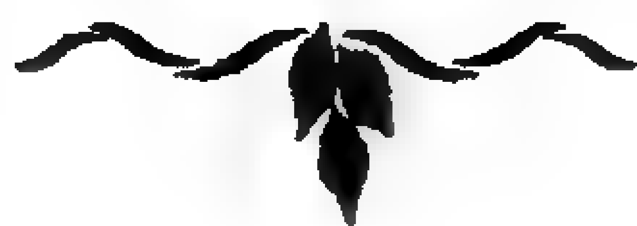
---

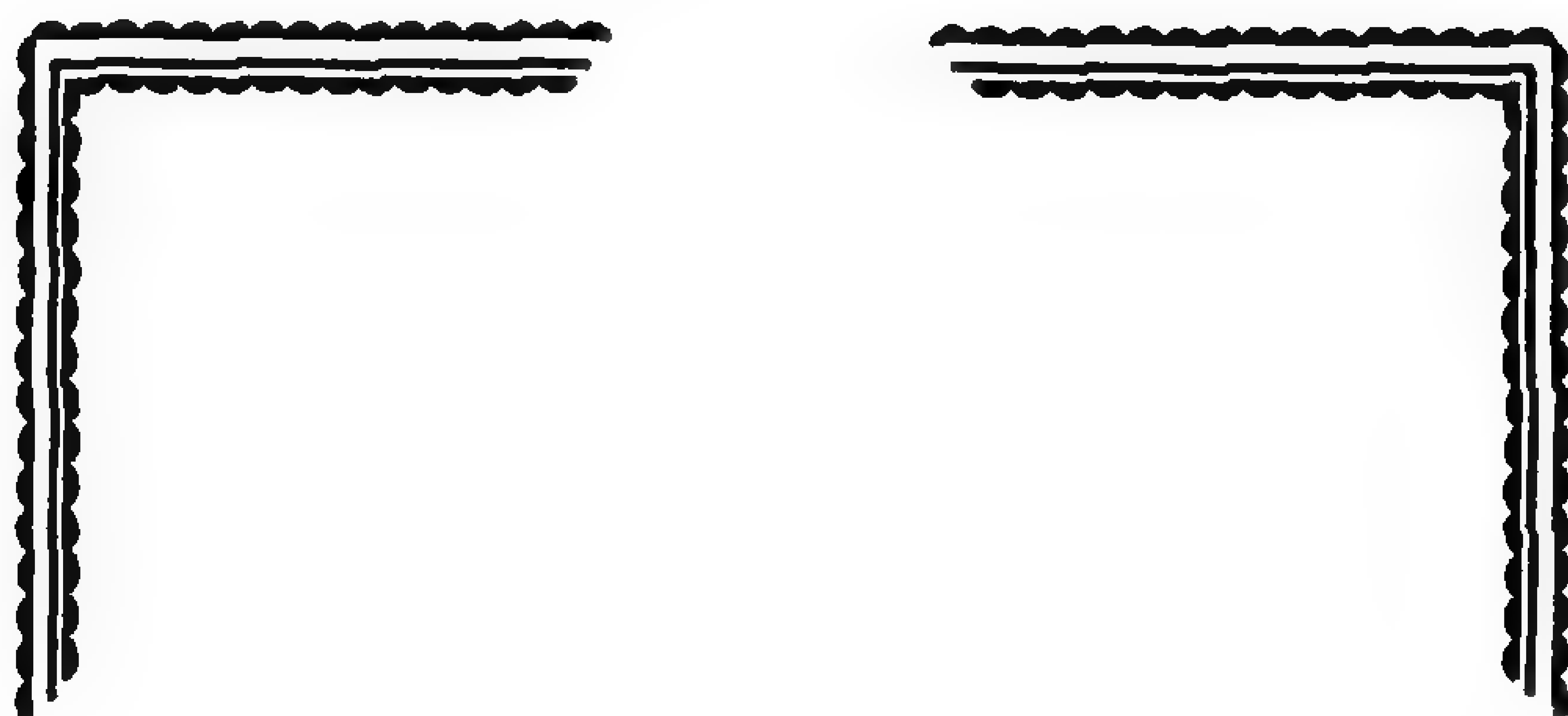
(١) التثبيت، ١/١٥٤.

(٢) السابق، ١/١٥٥.

(٣) التثبيت، ١/١٢٤و ١٢٥.

وكان القاضي يطبق المبدأ نفسه في دراسته للأخبار وما يتعلق بها على النصرانية واليهودية، فيتوصل من كل أنموذج إلى كذب هؤلاء جميعًا في نقلهم وانقطاع سند ديانتهم، وإذا اتفقت الفرق المختلفة على شيء كان النقد الموجه إلى ذلك الشيء بمثابة نقد لكل فرق تلك الملة وهدم لها جملة.





الباب الثالث

دراسة تطبيقية على المنهج





الفصل الأول

موقف المعتزلة الثنوية



يراد بالديانات الوضعية تلك العقائد التي وضعها بشر، وجعلوا منها ديناً، وهي تطلق في مقابل الديانات السماوية التي أوحى الله بها إلى الرسل، ولا تعد الديانات ذات الأصل السماوي والتي طرأ عليها التغيير والتبديل ديانات وضعية، وإن كانت غير خالية من الوضع. وقد برزت في الفترة التاريخية المعنية بالدراسة مجموعات من البشر اعتنقوا بعض الديانات الوضعية في البيئة الإسلامية، وكان لأصحاب هذه الديانات حركة نشطة تعمل على تخريب العقيدة الإسلامية.

ولم يكن علماء المعتزلة أقل حماسًا في مواجهة هذه الأديان عنه في مواجهة اليهودية والنصرانية، فعملوا على إظهار فساد تلك الأديان وبطلان اعتقادها، فأنتجت تلك الجهود رد فعل مباشر في اتجاه الدخول في الإسلام من قبل هذه الجماعات، ومن تشبث منهم بدينه كان رد فعله في اتجاه الإسلام عبارة عن كتابات يطعن بها في الإسلام، فكان للمعتزلة موقف من تلك الطعون، فقاموا بسعي حثيث في طريق تقويضها، وإزالة الشبهات المبنية عليها.

ولقد اختلف تراث المعتزلة الناقد لتلك الديانات قلة وكثرة، فبينما نجد إسهاباً في نقض الثنوية بفرقها المختلفة وتشعباً في تتبع نقائضها وكذلك بالنسبة للبراهمة، لم نجد نقضًا للصابئة وعبدة النجوم، اللهم إلا إشارات عابرة لا تكفي للوقوف على آراء المعتزلة فيها، وكان موقفهم من المنجمين، وأصحاب البددة، وعبدة الأصنام مشابها لموقفهم من الصابئة، ولذلك فقد اقتصرت في هذا الفصل على ديانة واحدة من الديانات الوضعية هي الثنوية، باعتبار أنها صاحبة الحظ الأوفر من نقض المعتزلة، مما يمكننا من بلورة آراء المعتزلة في نقضها، وتغاضيت عن تلك الإشارات المقتضبة التي جاءت عن باقي الديانات الوضعية لفقد هذه المزية فيها. أما بخصوص البراهمة فقد جعلت نقض المعتزلة لهم ضمن كتاب (الأدلة القلية على نبوة سيد البشر).

(أ) المعتزلة في مواجهة الثنوية

أشرنا – فيما مضى – إلى الجهود التي بذلها المعتزلة في مجادلة الثنوية، ويبدو أن الدوافع التي دفعت المعتزلة إلى دراسة تلك الملة وإظهار فسادها بشتى الطرق كانت كثيرة، ومن أهمها انتشار تلك الأفكار الثنوية بين طائفة من المسلمين خاصة في ظل الخلافة العباسية، حتى غدت الزندقة التي أشاعها هؤلاء الثنوية يرمى بها الواحد لأقل شبهة. وكان من بين تلك الدوافع مجاهرة بعض هؤلاء الثنوية بمذهبهم والدفاع عن آرائهم جهارًا في حضرة المسلمين، وقد سقنا نماذج من تلك المحاورات التي جرت بين علماء المعتزلة على اختلاف أزمانهم وبين بعض الثنوية، مما يؤكد لدينا حرص المعتزلة على تفنيد دعاوي هؤلاء المنتسبين للثنوية بمختلف طوائفهم ومذاهبهم، وكان المعتزلة يجتهدون في إفحام هؤلاء الخصوم، وكان الخصوم يعترفون لهم بتفوقهم في الجدل والإفحام، فقد روي أن أبا الهذيل العلاف ناظر صالح بن عبد القدوس لما قال في العالم: إنه من أصلين قديمين: نور وظلمة، كانا متباينين فامتزجا، فقال أبو الهذيل: فامتزاجهما أهو هما أم غيرهما، قال: بل أقول: هو هما، فألزمه أن يكونا ممتزجين متباينين، إذ لم يكن هناك معنى غيرهما، ولم يرجع ذلك إلا إليهما، فانقطع، وأنشأ يقول:

أبا الهذيل جزاك الله من رجل … فأنت حقًا لعمري مفصل جدل[1]

وقد صنف علماء المعتزلة كتبًا كثيرة خصيصًا لنقض الثنوية بمختلف فرقها بدءًا بواصل ابن عطاء الذي وضع كتاب (الألف مسألة في الرد على

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى، ص٥٧، وقارن: المغني، ٥/٦٢، وأمالي السيد المرتضى، ١٠/١٠٠، وفضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ص٢٨٨.

المانوية) – وهي إحدى فرق الثنوية – وقد روي أن عمرًا الباهلي قال: قرأت لواصل الجزء الأول من كتابه الألف مسألة في الرد على المانوية، فأحصيت في ذلك الجزء نيفًا وثمانين مسألة[1]. ومن هذه الكتب كذلك كتاب (الرد على المانوية) للقاسم الرسي ذكره في كتابه (في الرد على ابن المقفع)[2]، وكتاب (شرائع الأديان) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي (توفي ٣٢٢هـ) ففيه رد على الثنوية وغيرها من الأديان لإظهار فضل الإسلام[3]، وكتاب (الرد على الثنوية) للنظام[4]، وكتاب (الحجج) للعلاف[5].

وقد كان علماء المعتزلة على علم بما يكنه الثنوية من عداء وبغض للإسلام والمسلمين، وبأنهم يتسترون بالنصرانية، ليمكنهم العيش في الدولة الإسلامية. يقول عبد الجبار: "فقد بقي أصحاب ماني من بعده يدعون نبوته ويقررون رسائله وإنجيله، ولعل رسائله تزيد على السليحيين ورسائل بولس، وكثير من فرق النصارى الثلاث يعتقد مذهب ماني، ويعتنق مبادءه، غير أنهم لا يظهرون ذلك عينًا خوفًا من النصارى، وخوفًا من المسلمين إذا كانوا يعيشون في بلادهم؛ لأن المنانية ليس لهم ذمة عند المسلمين"[6] هذا إلى جانب ما بلغ ببعض هؤلاء من تجرد لنصرة الثنوية بالكلام والجدل مع المسلمين، ووضع الكتب لذلك. يقول الهاروني المعتزلي (متوفى ٤٩٧هـ): "وفي أيام المأمون ظهر الإلحاد وظهر الكلام في نصرة (المانوية)

(١) المنية والأمل، ص٢١.

(٢) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص٥.

(٣) التثبيت، ١/١٧٠.

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادي، ص١٣٤.

(٥) ذكره الإسفراييني في التبصير، ص٦٧.

(٦) التثبيت، ١/١٧٠.

و(الديصانية) وبالأخيرة صنف (الدامغ في مطاعن القرآن) واختلف من مصنفه"[1]، ولم يتستر هؤلاء الزنادقة بالنصرانية فحسب، بل كانوا يتسترون بالإسلام نفسه، وكانوا يقصدون من ذلك حقن دمائهم وأهلهم وأموالهم، ولم يجاهروا بمعاداتهم للإسلام لأن الإسلام كان عزيزًا، فخافوا على أنفسهم، فكادوا للإسلام شرًا بوضع الأحاديث حينًا كما فعل عبد الكريم بن أبي العوجاء، فقد حكي أنه لما قبض عليه محمد بن سليمان، وهو والي الكوفة من قبل المنصور، وأحضره للقتل وأيقن بمفارقة الحياة قال: لئن قتلتموني فلقد وضعت في أحاديثكم أربعة آلاف حديث مكذوبة مصنوغة"[2]، أو هؤلاء الزنادقة عندما رؤي يصلي صلاة تامة الركوع والسجود فقيل له: "ما هذا ومذهبك معروف؟ فقال: سنة البلد، وعادة الجسد، وسلامة الأهل والولد"[3]

---

(١) الهاروني، إثبات نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج، دار التراث العربي للطباعة والنشر، ط ١٣٩٩هـ= ١٩٧٩م، ص٣٧ والهاروني أحد المعتزلة الشيعة الذين تأثروا بالقاضي عبد الجبار، وتوفي (٤٩٠هـ)، ومعلوم أن مصنف كتاب (الدامغ) هو ابن الراوندي، ذكر ذلك:

- ابن المرتضى في المنية والأمل، ص٩٢.
- القاضي عبد الجبار في التثبيت، ١/٥١، والمغني، ١٦/ ٣٤٦ و ٣٨٩ و ٣٩٠، وغيرها.
- ابن الجوزي في المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ط أولى دائرة المعارف الإسلامية، بحيدر آباد الدكن، ١٣٥٧هـ، ونقل منه نصوصًا رد عليها انظر: ٦/ ١٠١-١٠٥.
- أبو العلاء المعري في رسالة الغفران، وقال عنه (يطعن فيه على نظم القرآن)، رسالة الغفران، شرح وإيجاز كامل كيلاني، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، ١/٣٢ و ٣٣ و٢٣٦.

(٢) أمالي السيد الشريف، ١/٨٩، وقارن: ١/٩٤ و ٩٥.

(٣) السابق، ١/١٠٠.

فانظر كيف جعل من تظاهره بالإسلام حصناً يتحصن به ليأمن على نفسه وماله وولده، ويعمل فكره في الكيد للإسلام والمسلمين، وقد أدرك علماء المعتزلة [1] خطورة هؤلاء النفر من الناس، فعملوا على هتك أستارهم وفضح أمرهم ليحذرهم الناس، فإن خطرهم على الإسلام أشد من غيرهم، وكما يقول الشريف المرتضي: "وبلية هؤلاء على الإسلام وأهله أعظم وأغلظ، لأنهم يدخلون في الدين ويموهون على المستضعفين بجأش رابط ورأي جامع، فعل من قد أمن الوحشة، ووثق بالأنسة بما يظهره من لباس الدين"[2]، وقد اجتهد علماء المعتزلة في تعريف المسلمين بهؤلاء واحدًا واحدا، حتى دونوا ذلك في مصنفاتهم، وذكروا في أقوالهم وأفعالهم ما يدلل على عدائهم للإسلام وأهله، ويؤكد تبني هؤلاء فكر الثنوية والعمل على ترويجه وإظهاره بين المسلمين، وقد ذكروا من هؤلاء الوليد بن يزيد بن عبد الملك، والحمَّادَيْنِ: حماد الراوية بن الزبرقان وحماد عجرد، وعبدالله بن المقفع، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، وبشار بن برد، ومطيع بن إماس، ويحيي بن زياد الحارثي، وصالح بن عبد القدوس الأزدي، وعلى بن خليل الشيباني.

---

(١) من اللافت للنظر أن كتب التراجم والسير عندما تذكر أسماء العلماء الذين وضعوا الكتب في الرد على مطاعن هؤلاء الخصوم، تكون كلها أو جلها من علماء المعتزلة. يقول ابن الجوزي عن كتب ابن الراوندي: "وقد نقض عليه هذه الكتب جماعة، فأما كتاب (نعت الحكمة) وكتاب (قضيب الذهب) وكتاب (التاج) وكتاب(الزمردة) و(الدامغ) فنقضها عليه أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وقد نقض عليه أيضًا كتاب (الزمردة) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، ونقض عليه أيضًا كتاب (إمامة المفضول). راجع: المنتظم، ٩٩/٦ و ١٠٠.

(٢) أمالي السيد المرتضي، ٨٨/١، وانظر: الحيوان للجاحظ، ٤/ ٤٣٢.

وتروي لنا كتب التاريخ والسير كيف أن أعلام المعتزلة قد تصدوا لهؤلاء وغيرهم، واجتهدوا في كشف أسرارهم في المحافل والمجامع [1]، وحفظت لنا كتابات بعض علماء المعتزلة الصورة المشرقة التي كانت عليها جهودهم في الجدل مع هؤلاء وإظهار فساد مذهبهم وضعف حجتهم وسخف آرائهم، فقد ذكر ابن خلكان أن لأبي الهذيل كتابًا يعرف (بميلاس)، وكان ميلاس رجلاً مجوسيًا، وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وجماعة من الثنوية فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك[2]. وقد كانت كل الوقائع التي يشترك فيها المعتزلة تسفر عن تفوقهم في الجدل، ولم يكن أحد منهم يمل من ذلك، ولا يطلب به عرضًا زائلاً، والخياط يتحدث عن النظام وأصحابه من المعتزلة مادحًا إياهم بدفاعهم عن التوحيد، فيقول: "من للملحدين والذب عن التوحيد لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته، والذب عنه عند طعن الملحدين فيه، الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم، إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها، وجمع حطامها"[3]. وقد عرف عن النظام حرصه الشديد على دحض الخصوم وإظهار فساد مذاهبهم، وقد تصدى بقوة وصبر وعزم للثنوية القائلين بأصلين قديمين، لا يكل ولا يمل حتى نجح نجاحاً باهرا في إبطال

---

(١) انظر: المنتظم، ٩٩/٦ و ١٠٠ و ١٠١.
- الفهرست لابن النديم، ٣٠٠.
- حياة الحيوان الكبرى للدميري، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٢٨٤هـ، ص٣٢٠.
- نفح الطيب للمقري، ١٥٣/٣.
- ضحى الإسلام، ٩٨/٣.
- فلسفة المعتزلة، ص١٧.

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ٢٦٦/٤.

(٣) الانتصار للخياط، ص٣٧.

مذهبهم "وقد ساعده على ذلك ثقافته الواسعة عن الثنوية بفرقها ومقالاتها، فلقد عاش النظام في بلاد عاشر فيها المانوية في صباه، واتصل بالثقافة الفارسية والهندية"[١] وهذا ما جعل (نيبرج) يقول عنه: "وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم، وشأنهم في الشرق الأدنى"[٢].

وإذا كان واصل بن عطاء قد وضع للمعتزلة الأساس في الجدل مع الثنوية في كتابه المشار إليه، فإنه يمثل لهم القدوة في الخوض مع هؤلاء في الجدل بهدف إبطال مذهبهم، لإحباط محاولاتهم الدائبة لتشكيك المسلمين في دينهم، وبخاصة الطبقة المثقفة التي كانت ترى لنفسها الحرية الكاملة في اعتناق الأفكار وترويجها. فرأى المعتزلة إزاء هذا الانحراف عن الجادة أن النضال ضد تأثير الثنوية الشديد في معتقدات الطبقة المثقفة يجب أن يكون في جملة همومهم ومشاغلهم الرئيسية [٣]، ولما أصبحت الزندقة في القرن الثاني والثالث الهجريين حركة تخريبية نشطة تدب في الشعوب الإسلامية وتروج بين الطبقة المترفة في البلاد، وقف عمرو بن عبيد (توفي ١٤٤هـ) لـ عبد الكريم بن أبي العوجاء المتهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب بالمرصاد، وتصدى له بالمناظرة والحوار [٤]، ولم يتوقف جهاد عمرو بن عبيد. بل امتد حواره ليشمل ممثلي الثنائية جميعا مثل جرير بن حازم الأزدي الذي كان يذيع آراء

---

(١) فلسفة المعتزلة لألبير نصري نادر، ص١٨.

(٢) مقدمة كتاب (الانتصار) لابن عساكر للخياط، ص٥٨.

(٣) انظر: مقدمة تبيين كذب المفتري، ص١٣.

(٤) راجع: الأغاني للأصفهاني، ٣/٢٤. وانظر: القاضي عبد الجبار وفكره الإسلامي، رسالة دكتوراه، د. عبد الستار الرواى، ص٢٣٧.

السمنية [1]، وقد أشرنا – فيما مضى – إلى جهود أبي الهذيل العـلاف (ت ٢٣٥هـ) وتلميذه أبي إسحاق النظام (توفي ٢٢١هـ) في نقض مذاهب الثنوية، والتصدى لهم في كل محفل حتى أضحت – في هذا العصر – مهمة التصدى للثنوية وفكرها بمثابة التقليد للحركة الاعتزالية، فتأكد –لدينا أن هذه الحركة لعبت دورا كبيرا في التاريخ لتعزيز الثقافة الإسلامية، وإبراز حجج عقيـدة الإسلام وإبطال حجج خصومه [2] من هنا يتبين لنا أن المعتزلة قد بدأت منذ واصل بن عطاء وحتى القاضي عبد الجبار ومدرسته في التطبيـق العملـي للأصل الخامس من أصولهم، وهو الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكـر– على المخالفين من أهل الملل، وبخاصة الثنويـة، لتوغلهـا فـي المجتمـع الإسلامي، مما يشكل خطورة على الضعاف من المسـلمين والسـفهاء مـن مدعي الثقافة، ولم يدع المعتزلة الغلاة من أي طائفة إلا تصدوا لهم، ومـن زاغ من بين صفوفهم والتحق بأحد هذه الاتجاهات الإلحادية نال منهم مثل ما نال أصحاب هذه الاتجاهات من النقض والتبكيت [3].

---

(١) المنية والأمل، ص٤٤ و ص٤٥، ولتتعرف على صدى هذه المحاولات على العامـة انظر: الموشح للمزرباني المعتزلي (ت: ٣٨٤هـ) عنيت بنشره جمعية نشـر الكتـب العربية القاهرة، ١٣٤٣هـ، نشر المطبعة السلفية ومكتبتها، ص٣٤٢، ٣٤٣.

(٢) راجع: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبـد الجبـار، ص٤٥ و ص٥٥ وص٥٨والمنية والأمل لابن المرتضـي، ص٣٢، والانتصـار للخيـاط، ص١٢٣ وص٢١.

(٣) من الذين خرجوا عن الاعتزال إلى مذاهب إلحادية في معظمها:
- أبو عيسي الوراق انضم إلى الرافضة واتهم بالزندقة (الانتصار، ص١١٠ و ص١١١ و ص١٠٨ و ص٧٣)
- ضرار بن عمرو انضم إلى المجبرة (لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، ٢٠٣/٣، وشرح الأصول الخمسة، ص٧٣٠).
- ابن الراوندي ألحد ثم التحق بالرافضة (انظر: كتاب ابن الراونـدي فـي المراجـع العربية الحديثة «مع الذيل الأول على تاريخ ابن الراوندي الملحد»، جمع وتحقيـق وتقديم د. عبد الأمير الأعسم، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط أولى، ١٣٩٢هـ=١٩٧٨م

وإذا كان المعتزلة قد اجتهدوا في نقض وإبطال أصل مذهبهم في الاثنين والبرهنة على إثبات قديم واحد وخالق واحد، فأبطلوا القول بالأصلين الذي تدعيه الثنوية – كما سنرى – فهل يجوز لأحد أن يسميهم مجوسًا أو ثنوية ؟ ويعقد وجوهًا للشبه بينهم وبين الثنوية؟ لقد وجدنا خصومهم يرددون هذه المقولة كثيراً بدعوى أن المعتزلة يقولون: إن الله تعالى يخلق الخير، وإن الشيطان يخلق الشر(١). أو (الخير من الله والشر من العبد) (٢). ولقد اعتمد مثبتو القدر في تسمية المعتزلة بالمجوس على ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله (القدرية مجوس هذه الأئمة) (٣) وقالوا إنهم يثبتون خالقَيْنِ: الله والعباد وقد أثبت المجوس خالقين: خالق الخير وخالق الشر (٤)، ولكن المعتزلة يطلقون لفظ قدرية على مثبتي القدر، وينازعونهم في ذلك ويرون أن مثبت الشيء أولى بالنسبة إليه ممن ينفيه(٥).

- خص الفرد انضم إلى المجبرة وهاجم المعتزلة (الفهرست، ابن النديم، ص١٨٠).
- فضل الحدثي، ألحد وطعن في النبوة (الانتصار، ص١٠٦ و ص١٠٧)
- ابن حائط كان صنوًا لفضل الحدثي (الانتصار، ص١٠٦)

يقول الخياط عن ابن الروندي: وأما إضافته ابن الحائط فلعمري إن فضلاً الحدثي قد كان معتزليًا نظاميًا إلى أن خلط وترك الحق، فنفته المعتزلة عنها، وطردته عن مجالسنا كما فعلت بك لما ألحدت في دينك... وكما فعلت بأخيك أبي عيسى لما قال بالمنانية ونصر الثنوية.... وكذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق، وطعن في التوحيد، ومال عن الإسلام (الانتصار، ص١٠٨).

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، ص٥.

(٢) الخطط للمقريزي، ٤/ ١٦٩.

(٣) رواه أبو داود وابن ماجه وابن حنبل، وهو ضعيف عند كثيرين (راجع: الفصل لابن حزم، ٩٢/٣، والتمهيد للباقلاني، ص٣٦٣).

(٤) انظر: الأبانة للأشعري، ص٧ وأصول الدين للبغدادي، ص٦٨، والتمهيد للباقلاني تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ١٤٠٧هـ= ١٩٨٧م.

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي، ص٧٧٢: ٧٧٨.

ومهما يكن من أمر اسم (القدرية) وعلى أي الفريقين يُطلق فإنا نريد أن نوضح جوهر الخلاف بين قول الثنوية وبين مذهب المعتزلة: فـإن الثنويـة يثبتون أصلين قديمين، كلا منهما إله مستقل أحدهما إله للخير وهو مصـدر كل خير في الكون، والآخر إله للشر وهو مصدر الشرور في الكون. وأحالوا أن يصدر الشر من النور الذي هو إله الخير أو أن يصدر الخير من الظلمة إله الشر، فقد أثبت هؤلاء قديمين لكن لم يجعلوهما متماثلين ولا مشتركين في الفعل، بل يمدحون أحدهما ويذمون الآخر؛ أما مذهب المعتزلة فهو خـلاف ذلك تماما، فإنهم لا يثبتون إلا قديمًا واحدًا، ولا يثبتون خالقًا في الحقيقـة إلا الله تعالى، ويرون أن الله تعالى أمر بالخير وأقدر من أمره بـالخير عليـه وعلى خلافه، ثم هو بالخيار إن شاء فعل الخير وإن شاء فعل الشر، ونهـى عن الشر وأقدر من نهاه عليه وعلى خلافه، ثم هو بالخيار إن شـاء انتهـى عنه وإن شاء أتاه. ونوضح ذلك بسوق تلك المناظرة التي دارت بين جعفـر بن حرب المعتزلي (توفي ٢٦٣هـ)، وبين أحـد الثنويـة، فقـد روى ابـن المرتضى أن المأمون جمع بين أبي الهذيل وبـين (زادان بخـت) الثنـوي فجرت بينهما مناظرة. قال جعفر: فبلغني المجلس لأني لم أحضر، فصـرت إلى (زادن بخت) فدخلت على شيخ له هيئة وجمال، فجلست إليه، وأعـدت عليه المجلس، فقال: المجلس كما بلغك إلا أن المجلس لكم، والرئيس إمامكم، وفي دون هذا يلحق الحصر وتعزب الحجة، فقلت: أنا أسالك عـن المسـألة التي سألك عنها أبو الهذيل حتى تجيبني، فقال لي: قبل كل شيء ينبغي للعاقل أن ينصف في القول، كما يجب عليه أن يحسن في الفعل، فقلت له: صدقت، فخبرني عمن وعظك بهذه الموعظة، النور؟ فهو مستغن عنها لأنه لا خيـر

في العالم إلا منه، فلا معنى لهذا الوعظ [1]، وقال: ثم قال لي: أنت غافل عما عليك في هذا الباب، إن من مذهبك أن الله قد وعظ قومًا يعلم أنهم لا يتعظون، ويأمرهم بالخير ويعلم أنهم لا يفعلون، وأرسل إليهم ويعلم أنهم يكذبون، فليس بمستنكر أن أعظ من لا يقبل الوعظ ولا يكون منه، قال جعفر: بل أنت غافل لأنك لا تعلم كيف قولنا، لأنا نقول: إن الله قد أقدر من أمره بالخير عليه، فهل تقول في الظلمة إنها تفعل الإقدار على الخير؟ فقال: أو ليس من مذهبكم أن الكافر لا يقدر أن يؤمن، والمؤمن لا يقدر أن يكفر؟ قال جعفر: ليس هذا من مذهبنا، ومن قال بهذا من أمتنا فهو شر حال منك عندنا، فانقطع وقمنا[2].

وفرق جوهري آخر بين وجهة نظر المعتزلة في صدور الخير من الله تعالى وبين عقيدة الثنوية في اختصاص النور بالخير، وهوأن هؤلاء الثنوية يرون أن فعل النور للخير والحكمة جوهر منه وطباع، فالنور مطبوع فعل الخير - على خلاف بينهم في ذلك-[3]، وعلى هذا فالنور لا يقدر على فعل الشر، أما المعتزلة فإن الله عندهم فاعل مختار، فحقيقة الفاعل عندهم هو الذي يقدر على الفعل وعلى خلافه، والله فاعل على الحقيقة يفعل الخير وهو قادر عليه وعلى خلافه، ولكنه لا يختار خلافه لعلمه بقبحه وغناه، فالله تعالى لا يفعل الخير والعدل طباعًا كما ذهبت إلى ذلك الثنوية في النور[4]. وأيضًا

---

(١) وقد يمتنع أن يكون النور هو الواعظ لأن الواعظ أمر بالخير، والأمر بالخير لا يجوز أن يكون أمر النور لأنه لا يمكن الانفكاك عنه(راجع: شرح الأصول الخمسة، ص٢٨٦)

(٢) المنية والأمل، ص٤٢.

(٣) راجع: الملل والنحل للشهرستاني، ١/٢٤٤.

(٤) انظر: الانتصار للخياط، ص٣٩، وقارن: شرح الأصول الخمسة، ص٢٧٨.

فإن الظلمة – عندهم- مطبوعة على الشر، فهي تفعل الشر جوهرًا وطباعًا، ولا يمكنها أن تفعل خيرا ولا أن تأمر به، أما الإنسان – عند المعتزلة – فإنه فاعل مختار كذلك لأنه فاعل على الحقيقة، فله أن يفعل الشيء وضده، وقد أقدره الله على الخير والشر، وأمره بالخير ونهاه عن الشر، وسنرى كيف اتخذ المعتزلة من هذه النظرة لفعل الإنسان قاعدة لإبطال مذهب الثنوية الذين يمنعون صدور الخير والشر من فاعل واحد.

* * *

(ب) عرض مذاهب الثنوية

انقسم أهل التثنية إلى فرق ومذاهب شتى، وتفرقوا شيعا وجماعات، وكانت اختلافاتهم في أمور كثيرة تتعلق بأصول دينهم، غير أنهم اتفقوا جيمعا في التثنية (١)، ولما كان مذهبهم مبنيا- أصلا- على القول بالاثنين، وكان خروجهم عن التوحيد بإرجاعهم الأشياء إلى أصلين ركز المعتزلة في نقضهم لهذه المذاهب على ذلك الأصل وعملوا على إبطاله، ليتوصلوا بذلك إلى إبطال ما سواه من أصول وفروع فرقهم المختلفة. وقبل أن نعرض لآراء المعتزلة في نقض الإثنينية نعطي فكرة موجزة عن الفرق المختلفة لها فيما يلي:

اتفق القائلون بأصلين وإلهين على أن الإله الخيرّ المحمود هو النور الفاعل للخيرات وهو قديم أزلي، ثم اختلفوا في الظلمة إله الشر أقديم هو أم محدث؟ وإزاء هذا الاختلاف نستطيع أن نقسمهم قسمين:

الأول: القائلون بقدم إله الشر، وهؤلاء قالوا بتساوي الأصلين في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح (٢). وهؤلاء فرق مختلفة نوجز القول في كل فرقة فيما يلي:

١ - المانوية:

هم أصحاب ماني بن فاتك الثنوي الذي قاد- في القرن الثالث الميلادي

---

(١) انظر: المغني، ٥/ ٩ و١٠ وقارن الفهرست، ٣٢٩.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ١/٢٤٤.

في عهد سابور ابن أرشير[1] – حركته الدينية التي انشق بها عن النصرانية[2]، وتتلخص ديانته فيما يلي:

(١) أن العالم مركب في شيئين: نور وظلمة، وهما قديمان لم يزالا ولا يزالان.

(٢) أن النور والظلمة متفقان في القدم والإحساس والقوة والإدراك والسمع والبصر، وهما مختلفان في النفس والصورة والفعل والتدبير.

(٣) أن النور والظلمة لم يزالا متباينين ثم امتزجا من بعد.

(٤) أن لكل واحد منهما خمسة أجناس وأربعة أبدان، وهي في النور: النار والنور والريح والماء والخامس هو الروح، وهو النسيم يتحرك في هذه الأبدان، وأبدان الظلمة: الحريق والظلمة والسموم والضباب، وروحها الدخان ويسمونها الهامة.

(٥) وقد اختلفوا فيما بينهم في قضايا كثيرة كالامتزاج، والخلاص والخلق والملائكة وأجمعوا على أن ماني كان خاتم النبيين [3].

أما عن ماني نفسه والطريقة التي اتبعها في الدعوة إلى مذهبه فإنه اتبع

---

(١) راجع: عنه تاريخ اليعقوبي، ١/١٥٩.

(٢) انظر: التثبيت، ١/١٧٠، وقارن: درء تعارض العقل والنقل، ٥/٣٦٢.

(٣) انظر: المغني، ٥/١٠و ١١و ١٢و ١٣و ١٤و ١٥، وقارن: شرح الأصول الخمسة، ص٢٨٤والرد على الزنديق اللعين ابن المقفع للقاسم الرسي، وراجع:

- الفهرست لابن النديم، ص٤٧٠: ص٤٧٣ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، مراجعة وتحرير: د. على سامي النشار، الناشر مكتبة النهضة المصرية، ١٣٥٦هـ=١٩٣٨م، ص٨٨، والآثار الباقية للبيروني نسخة بدار الكتب بغير بيانات رقمها ٤٥٣٢١ك، ص٢٠٨.

المنهج نفسه الذي اتبعه بولس من قبل، فأخذ يدعي أن النور اختاره وأرسله إلى المشرق وأرسل المسيح إلى المغرب، وذم إبراهيم والأنبياء الذين صدقهم المسيح، وأخذ يتقرب إلى الفرس المجوس ويوافق معتقداتهم وما يذهبون إليه ليستميلهم، ثم يدعي أن ذلك ما أرسله به النور، وأخرج لهم كتابا سماه (الآبستاق)[1] "وهو كتاب ليس بلغة ألبتة ولا يفهم منه شيء، وإنما يحكون لفظه، وإن كانوا لا يفهمون معناه"[2]، وقد حدد القاضي أمرين وافق ماني فيهما الفرس المجوس، وهما:

الأول: ذم الأنبياء، وقال-موافقا لرأي المجوس- إن الذي أرسلهم هو الشيطان، واستثنى من ذلك آدم ونوحا وزراد شت وعيسى، ثم ختموا به هو.

الثاني: ذم الظلام ومدح الأنوار على ما يذهب إليه المجوس، ويذكر القاضي أن بعض ملوك فارس امتحن ماني، فوجده طالب رئاسة ممخرقا فصلبه [3].

٢ -المزدقية[4]

وهم أتباع مزدق الذي وضع أصول مذهبه في أواخر القرن الخامس الميلادي في عصر قباذ والد أنوشروان، وظل في دعوته حتى ولي

---

(١) ذكر الشهرستاني له كتابا اسمه (الشابرقان) ١/٢٤٨.

(٢) التثبيت، ١/١٧٠.

(٣) انظر: السابق، ١/١٧١، ويذكر اليعقوبي أن الذي مثل به هو بهرام ابن هرمز، فقد حز رأسه وحشا جسده بالتبن (انظر ١/١٦١) وراجع: معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص٥٨١.

(٤) يورده بعض العلماء هكذا (مزدكية) بالكاف، وآثرنا إثباته بالقاف موافقة للقاضي عبد الجبار الذي أورده هكذا في المغني، ١٦/٥، وأيضا اليعقوبي، ١/١٦٤.

أنوشروان فقتله وتتبع أصحابه[١] وقد وافقوا المانوية في بعض الأصول كالقول بالأصلين، وخالفوهم في بعضها: خالفوا المانوية في فعل النور والظلمة، فقالوا: إن النور يفعل على القصد والظلمة تفعل بالخبط، وذهبوا إلى أن النور عالم حساس والظلمة جاهلة عمياء، والمزاج كان على الخبط لا بالقصد، ولما كان النور يفعل عن قصد فإن صفاته إيجابية، والظلمة تفعل بالخبط فإنها لا ترقى إلى النور، وتتصف بصفات سلبية كالجهل والعمي، ولا هدف أو قصد تتوجه إليه. وفي إلحاقه المزاج إلى الفعل على الخبط مدخل إلى الشيوعية في النساء والأموال التي وضعها مزدق في مذهبه، حيث كان هذا المزاج الذي نتج عنه هذا العالم شرا، فالإنسان في هذا الكون ميال للشر والقتال، ونظر مزدق فوجد أن هذا القتال والتباعد يقع بسبب الأموال والنساء، فجعل الناس شركاء فيهما كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ، وحكي أنه أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة[٢].

٣ -الديصانية:

وهم اتباع أبي شاكر الديصاني، ظهر في الدولة الإسلامية أيام المهدي العباسي، وقد عاصره الحسن بن موسى النوبختي (٣١٠هـ) صاحب كتاب(الآراء والديانات)، وقد دارت بينهما مناقشات، نقض فيها الحسن مذهب أبي شاكر حتى بلغ الأمر المهدي فصلبه[٣]. وقد وضع أبو شاكر الأسس الفلسفية لمذهبه مهتديا في ذلك بماني وآرائه، فوافقه في أن هناك إلهين: النور والظلمة، وأن كليهما قديم، وشابه المزدقية في وصف النور

---

(١) راجع: تاريخ اليعقوبي، ١٦٤/١، والملل والنحل، ٢٤٩/١، وتاريخ الطبري، ٨٨/٢، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص٨٩.

(٢) انظر: الملل والنحل، ٢٤٩/١.

(٣) انظر: التثبيت، ٢٢٥/١.

بالصفات الإيجابية "فهو حي قادر عالم حساس دراك منه يكون الفعل والحركة، أما الظلمة فإنها موات عاجزة جاهلة راكدة لا فعل لها ولا تمييز معها"[1] وخالف المانوية فزعم أن النور يفعل قصدا واختيارًا، والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارًا[2]. وخالفهم كذلك في قضية المزاج، فذهب إلى أن النور داخل في الظلمة اختيارا، ولما دخل فيها صار يفعل الجور والقبيح مضطرا، ولو انفرد لم يفعل ذلك[3]، وقد عاد بذلك إلى التفسير الأحادى، فقد جعل الظلمة هي أصل الوجود بالفعل لأن النور بعد دخوله في الظلمة مصدرا للشر اضطرارا، فأفقده بذلك خيريته فصار هو والظلمة أصبح سواء. وبذلك يكون أصل الكون الظلمة لا النور كما أراد أن يقوم ماني ومزدق وغيرهما من الثنوية.

٤ -المرقونية:

كان مرقيون هذا ممن لقي بعض تلامذة المسيح وأخذ عنه[4]، وقد وجد في القول بالاثنين تعارضا مع ألوهية المسيح وكونه واسطة بين الخالق والمخلوقين، فكان أن ابتدع أصلا ثالثا إلى جانب الأصلين القديمين المتضادين: النور والظلمة، وزعم أن هذا الأصل الثالث هو سبب المزاج، فإن المتنافرين لا يمتزجان إلا بجامع، فكأنه جعل الأصل الثالث قاهرا للأصلين النور والظلمة، حيث جمعها وقهرها على الامتزاج، ثم ناقض نفسه

---

(١) المغني، ١٦/٥، وشرح الأصول الخمسة، ص٢٨٤.

(٢) السابق، ١٦/٥، وقارن: الملل والنحل للشهرستاني، ٥٠/١.

(٣) المغني، ١٧/٥.

(٤) انظر: المغني، ١٨/٥. يذكر معجم الفلاسفة أنه ولد سنة ١٠٠م وتوفى ١٦٥م انظر: معجم الفلاسفة، إعداد: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧، ص٥٨٦.

فجعله (المعدل الجامع) وهو الأصل الثالث دون النور في المرتبة وفوق الظلمة، فكيف يقهر الأدنى الأعلى، فخرج بذلك عن النمط العام للثنائية دون أن يدري، ومن مظاهر الخروج أن بعضهم قال: إنما حصل الامتزاج بين الظلمة والمعدل، إذ هو أقرب منها[1]. واتفقوا على أن (المعدل الجامع) هو عيسى، وأوجبوا اتباعه، فمن تبعه وترك ملامسة النساء وتجنب الزهو فقد أفلت من مكائد الشيطان[2] وواضح أن المرقونية تعد رد فعل للمادية المزدقية، ونظرا للتأثيرات النصرانية على مرقيون فقد ظهر في مذهبه اتجاه زهدي[3]، إلا أن هذا الاتجاه فقط من مظاهر التأثير النصراني، وقد خالف بعضهم في تلك المظاهر الزهدية كتحريم النكاح والذبائح فأباحوا ذلك وسموا أنفسهم (الماهانية)، ولكنهم وافقوا المرقيونية في بقية مبادئهم[4].

٥ -الصيامية:

هم من الناحية العقائدية في نطاق الدهرية والإثنينية [5]، ولكنهم أضفوا على مذهبهم سمة الزهد والروع والتقلل وأخذوا أنفسهم بالصوم، ولعل اسمهم كان انعكاسا لتلك الرياضيات، وأمسكوا عن النكاح والذبائح، وتوجهوا في عبادتهم إلى النيران تعظيما لها [6].

---

(١) الملل والنحل، ٢٥٢/١.

(٢) انظر: المغني ١٧/٥، ١٨، وشرح الأصول الخمسة، ص٢٨٤، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص٨٩.

(٣) انظر القاضي عبد الجبار وفكرة الإسلامي، رسالة دكتوراه، د. عبد الستار الراوي، ص: ٢٣٩.

(٤) انظرك المغني، ١٨/٥.

(٥) انظر: السابق، ١٨/٥.

(٦) الملل والنحل، ٢٣٥/١.

٦ -المقلاصية:

قالوا بالأصلين كقول المنانية، وخالفوا فيما يخص المزاج بأن قالوا: لابد من أن يبقى في المزاج شيء من جوهر النور لا يقدر النور على تخليصه، فإذا طال مكثه في المزاج استحال فصار ظلمة، وهو تلك القوة التي يربط بها الظلمة إذا تخلصت من المزاج[١].

القسم الثاني: القائلون بقدم إله الخير فقط وحدوث إله الشر (الظلمة)، وهؤلاء أثبتوا أصلين، ولكنهم قالوا: إن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة، وهم المجوس الذين أجمعوا على إثبات أصلين النور قديما والظلمة محدثا، ثم اختلفوا في سبب الظلمة أمن النور حدثت ؟ والنور لا يحدث شرا جزئيا، فكيف يحدث أصل الشر ؟ أم من شيء آخر؟ ولا شيء يشارك النور في الإحداث والقدم؟ ثم اختلفوا في كيفية حدوث الظلمة، وإزاء هذا الاختلاف تفرقوا فرقا نوجز القول في كل فرقة فيما يلي:

١ -الكيومرثية:

سموا بهذا الاسم لأنهم أصحاب كيومرث الذي يسمونه المقدم الأول، ويزعمون أنه هو آدم عليه السلام، وقد أثبتوا أصلين أحدهما قديم وهو الله، والثاني محدث وهو الشيطان، وقالوا: إن الله فكر وقال، أخاف أن يحدث في ملكي من يضادني، فحدث من ذلك الفكر الرديء الشيطان [٢]، ويسمون الأصلين يزدان وأهرمن[٣].

---

(١) انظر: المغني، ١٨/٥.

(٢) انظر: المغني، ٧١/٥، وقارن: بشرح الأصول الخمسة، ص٥٣٣.

(٣) انظر: الملل والنحل، ٢٣٣/١.

٢ -الزروانية:

قالوا: إن الله نور ذو أشخاص، وإن الشخص الأعظم شك في شيء من الأشياء، فحدث الشيطان من ذلك الشك[١]، ويسمون الشخص الأعظم زوران ولذلك فهم ينسبون إليه، وقال بعضهم: لا، بل إن زوران الكبير قام فزمزم تسعة آلاف وتسعمائة وتسعا وتسعين سنة ليكون له ابن فلم يكن، ثم حدث نفسه وفكر وقال: لعل هذا العلم ليس بشيء، فحدث (أهرمن) من ذلك الهم الواحد، وحدث (هرمز) من ذلك العلم، فكانا جميعا في بطن واحد، وكان هرمز أقرب من باب الخروج، فاحتال أهرمن الشيطان، حتى شق بطن أمه فخرج وأخذ الدنيا[٢].

٣ -الزرادشتية:

زعم أصحاب زرادشت الذي ظهر في زمان (كشتاسب بن لهراسب) أن لهم أنبياء وأن آخرهم زرادشت، ويدعون له أعلاما، ويزعمون أنه يأتي في آخر الزمان نبي لهم على دين زرادشت، وأن الملك يرجع فيهم، ويسمون الإله هرمز والشيطان أهرمن[٣].

---

(١) انظر: المغني، ٧١/٥.

(٢) انظر: المغني ٧/٥.

(٣) انظر: الملل والنحل ٢٣٤/١، وانظر: المغني ٧٢/٥، ولمعرفة المزيد عن زرداشت ودعوته وكتبه انظر:

- تثبيت دلائل النبوة للقاضي، ١٧٩/١، ١٨٠، ١٨١و٣٣٠/٢-٣٣٣.
- الحيوان للجاحظ ٢٩٦/٤، ٢٩٧ و ٦٦/٥، ٦٧.
- اعتقادات فرق المشركين للرازي، ص٨٦.
- الأخبار الطوال للدينوري، تحقيق: عبد المنعم عامر ود. جمال الدين الشيال، سلسلة تراثنا وزارة الثقافة، ط دار احياء الكتب العربية ط أولى، القاهرة، ١٩٦٠م، ص٢٥.
- تاريخ اليعقوبي، ١٧٥/١-١٧٧.
- الملل والنحل، للشهرستاني ٢٣٦-٢٤٤.
- هكذا تكلم زرادشت لنيتشة، ترجمة: فليكس فارس، منشورات المكتبة الأهلية بيروت، دون تاريخ.

وبالرغم من تعدد فرق الثنوية وكثرة مذاهبها إلا أن المعتزلية عندما تعرضوا لهم بالنقض أجملوهم كلهم وردوا عليهم في سياق واحد، وعللوا ذلك بأن مخالفة الفرق بعضها لبعض إنما كان معظمها في الفروع، وقد اتفقوا جميعا في أصل الملة، وهو القول بالاثنين. يقول القاضي عبد الجبار: "وقد حكي عن كل واحد منهم مذاهب يخالف بها صاحبه في الفروع، وإن كانوا يتفقون في التثنية"[1] وعندما تعرض للمجوس قال: "والمجوس من كان منهم يذهب إلى القول بقديمين فالكلام عليهم على الحد الذي تكلم به الثنوية القائلون بالنور والظلمة"[2]. وقال عنهم في موضع آخر: "وأما المجوس فهم طائفة من الثنوية –أيضا– إلا أنهم يغيرون العبارة فيسمون النور يزدان والظلمة أهرمن"[3] وقد التزم المعتزلة في نقضهم لتلك الفرق منهج الجمع بينهم جميعا في النقض وتوجيه النقض للأصل الذي بنيت عليه تلك المذاهب وهو التثنية، ولم يخصوا كل فرقة من هذه الفرق بحديث مستقل بعد ضمهم جميعا تحت اسم (الثنوية)؛ فلم يتعرضوا لنقض الأقوال التي انفرد بها كل فرقة إلا في مواضع قليله، والتزاما بالمنهج الذي حدوده رأينا أن نخص هذا الفصل (للثنوية) دون تخصيص فصل لكل فرقة، ونكشف عن إظهار فساد القول بالاثنين بالأدلة والبراهين الحجج التي وضعها المعتزلة، لأن في بيان فساد الأصل إفسادًا لما بني عليه من أقوال مهما كانت درجة اتفاقها أو اختلافها.

=

– إيران في عهود الساسانيين لآثركريستنسين، ترجمة: د. يحيي الخشاب ود. عبد الوهاب عزام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م، ص١٠٣-١٣٠.

– القاضي عبد الجبار وفكره الإسلامي، رسالة د. عبد الستار الرواي، ص٢٣٩.

– معجم الفلاسفة، ص٣١٤.

(١) المغني، ٥/١٠.

(٢) المحيط بالتكليف، ١/٢١٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٢٨٥.

(ج) نقض المعتزلة لآراء الثنوية

إن المتأمل في مقالات الثنوية وآراء منتحلي هذه الملة يعلم تمام العلم أن بها من ضعف الحجة وتهافت الدليل والبينة ما يجعل العقل السليم يرفضه ويمجه ويسخر منه، من هذا المنطلق وجدنا المعتزلة يؤكدون أن هؤلاء القائلين بالنور والظلمة من قبيل الفرق التي يستغنى عن ذكر نقض أقوالهم لما فيها من تخبط واضطراب وتناقض[1]، وهكذا يقرر المعتزلة بوضوح ضعف الثنوية، وعدم استحقاقها للنقض. وقد التزم المعتزلة بعرض آراء أصحاب هذه الملة عرضا مسهبا دون تعرض لتلك الآراء بالنقض، وقد أشرنا فيما مضى إلى أن هذا الأسلوب اتبعه المعتزلة في دراساتهم للملل المخالفة. وقد نظر علماء المعتزلة فوجدوا أن الذي أخرج الثنوية عن الملة ليس قولها "إن نورا موجودا، وإنه يذهب علوا، وإن الظلمة موجودة وإنها تذهب سفلا، وإنما أخرجها عن الملة، وكفرت وألحدت به هو قولها: إن النور والظلمة قديمان لم يزلا"[2].

ويحدد القاضي الخطأ الذي وقع فيه الثنوية، والذي أدى بهم إلى هذا المذهب الثنائي، وهو "اعتقادهم أن كل ما هو حسن فإنه لكونه نفعا يحسن، والقبيح يقبح لكونه ضررا، ثم اعتقدوا أن فاعل أحدهما لا يجوز أن يفعل الآخر"[3] وهذا الخطأ مبعثه أنهم جهلوا أن كل الأفعال مشتركة في كونها حكمة، ولو علموا وجوب الحكمة فيها "لأنه تعالى لا يخرج من أن يكون حكيما"[4] لما دفعوا إلى مثل هذه الجهالة، ولا كتفوا بإضافتها إلى فاعل واحد

---

(١) انظر: المغني، ٥/١.

(٢) الانتصار للخياط، ص٣٥.

(٣) المحيط بالتكليف للقاضي، ص١/٢٢٢.

(٤) السابق، ١/٢٢٤.

حكيم، ولجهلهم بقضية الحكمة "اعتقدوا أن الآلام كلها قبيحة لكونها آلاما، والملاذ كلها حسنة لكونها ملاذا، وأن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلا للحسن والقبيح، فأثبتوا لذلك فاعلين يفعل أحدهما الحسن بطبعه، ويفعل الآخر القبيح بطبعه"(1)، فلو أثبت الثنوية الصانع عز وجل لما وقعوا فيما وقعوا فيه من تثنية لأن نفيهم للصانع ألجاهم إلى محاولة إيجاد أصل للأمور الحادثة والمخلوقات المختلفة التي رأوها في الكون، فخطر لهم أن هذه الأمور والمخلوقات كائنة من هذين الأصلين(2). إذن فقد بدأ الثنوية -كما يحلل القاضي- بنفي الصانع، فكان هذا سبب تخبطهم في تفسير مصدر هذه المخلوقات، ولما خفي عليهم إثبات الصانع عز وجل وخفيت عليهم حكمته -لأن حكمة الباري تعلم تبعا للعلم بوجوده- وقعوا في التثنية التي تتناسب في ظاهرها مع ثنائية الأفعال الظاهرة التي تتمثل في الخير والشر، ولذلك أثبت الثنوية عالما للنور في العلو وعالما للظلمة في السفل سوى عالمنا هذا، وأثبتوا هذين العالمين غير ممتزجين، وقالوا: "إن عالمنا هذا ممزوج من جزئين من هذين العالمين، وإن العالمين بما حويا قديمان لم يزلا، وإن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط"(3)، فمزاج العالمين الذي نتج عنه هذا العالم (حصل بفاعلية النور والظلمة فجاء حسنا من جهة النور قبيحا من جهة الظلمة"(4).

ويتبين لنا من استعراض آراء الثنوية الخاصة بإثبات أصلين نتج عنهما عالمنا هذا أنها تدور حول محاور رئيسية، وهي أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يفعل الخير والشر معا، فلزم على ذلك إثبات فاعلين يختص أحدهما بفعل

---

(1) شرح الأصول الخمسة للقاضي، ص285.

(2) المغني للقاضي، 5/23.

(3) الانتصار للخياط، ص36.

(4) القاضي عبد الجبار وفكره الإسلامي، رسالة دكتوراه، ص242.

الخير والآخر بفعل الشر، وأن المزاج قد وقع فحصل هذا العالم محتويا على الخير الذي فعله به النور والشر الذي فعله فيه الظلمة، ويترتب على ذلك وصف الأصلين بصفات كثيرة تتناسب مع إلاهيتهما من قدم وحياة وإدراك وغير ذلك، وسنرى أن المعتزلة في نقضهم للثنوية ركزوا على تلك الأصول الرئيسية، وهي:

١ -إبطال القول بأصلين للعالم:

أوضحنا فيما سبق أن الثنوية أجمعوا على قدم النور إله الخير، واختلفوا في إلحاق صفة القدم على الظلمة إله الشر، وسواء قالوا بقدم الاثنين أو بقدم أحدهما وحدوث الآخر فإن الإلزام الذي يلزمهم به المعتزلة، والذي يؤدي إلى إثبات حدوثهما معا يلزمهم جميعا، ويرتبط هذا الإلزام بصفات الأجسام والبحث في وجوب حدوثها، وذلك "لأن النور جسم رقيق مضيء والظلمة جسم رقيق غير مضيء، وما دام النور والظلمة جسمين فإن الأجسام لا تخلو عن الحوادث ولا تنفك عنها، وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها، فكيف يجوز أن يكونا قديمين؟!"[1].

التدليل على حدوث الأجسام – إذن– فيه إبطال للأصلين اللذين تقول بهما الثنوية، ولكن ذلك لا يسلَّم بصحته إلا إذا ثبت –أولا– أن النور والظلمة أجسام وأنهما بمنزلة سائر الأجسام فيما يوجب حدوثهما، وهذا ما يجب أن يلتزموا به، لأنهم لا يثبتون من النور إلا هذا المعقول، وكذلك قولهم في الظلمة: إنها هي هذه المعقولة وما جرى مجراها "وبذلك يلزمهم كونهما أجساما، وكون صفتها صفة الأجسام المعقولة فيما يوجب حدوثها من كونها غير خالية من الأعراض"[2]، وقد أثبت المعتزلة أن الثنوية تثبت النور

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٢٨٥.

(٢) المغني، ٥/٢٢.

والظلمة جسمين، أو يلزمهم إثباتهما جسمين من واقع مقالاتهم، وذلك يتحقق بأمرين:

الأول أنهم خلعوا عليهما صفات الأجسام، ونعتوهما بما لا يحمل إلا على أنهما كذلك، فمن هذه الأوصاف: أنهم يثبتون النور في عالمه بعضه مماسا لبعض، وكذلك الظلمة في عالمها بعضها مماسا لبعض، وهذا يثبت لكل منهما الجسدية، لتبعضه وتماس بعضه لبعض مما لا يختص به إلا الأجسام. ومنها ما يثبته أكثرهم من أن الظلمة آخرها ماس لأول النور، فما له أول وآخر لابد أن يكون جسما، ومنها أن بعضهم - وهم الذين لا يثبتونهما متماسين - يثبتون بينهما فرجة وخللا، فلم يخرج هؤلاء أنفسهم من إثبات النور والظلمة جسمين، بل أثبتوهما جسمين كسابقيهم، وذلك لأن اعتبار الفرجة والخلل لا يكون إلا بين الأجسام "فإذا كان ذلك قولهم فقد صح ما قلناه من أنهما بمنزلة هذه الأجسام فيما يوجبحدوثهما"[1].

الأمر الثاني: أنهم أثبتوا الأعراض فيها، وقد ألزموا ذلك لأسباب: لقولهم بممازجة النور والظلمة وحصول التركيبات المختلفة، فاختلاف هذه التركيبات وقع لمعان فيهما، ولولا تلك المعاني لم تكن لتحصل تلك الاختلافات على الوجه الذي وقعت عليه دون غيره من الوجوه، أو متصفة بالصفات التي اتصفت بها دون غيرها، فيجب على ذلك إثبات هذه المعاني غيرا للنور والظلمة، واشتمال النور والظلمة عليها يوجب قيام الأعراض فيهما. وأيضا، فإن المعتزلة قد ألزموهم إثبات الأعراض التي هي الخير والشر والألم واللذة، فإذا التزموا هذا وجب إثبات الحركات والسكون والتأليف والاعتماد وسائر الأعراض، لأن إثبات ذلك أظهر من إثبات الخير والشر) [2]، فمن هذين الأمرين يتبين أن الثنوية يثبتون النور والظلمة جسمين

---

(١) المغني، ٥/٢٣.

(٢) المغني، ٥/٢٤.

– أو يلزمهم هذا – وقد اجتهد القاضي في إثبات هذا لأنه يبني – بعد لذلك– فساد القول بقدم النور والظلمة على فساد القول بقدم الأجسام عامة، وهو في ذلك ملتزم بما سبق أن أشرنا إليه من ترتيب النظر في الأصول وتقديم الأهم في القضايا، ثم إلحاق ما يتفرع منها من مسائل عليها، يقول القاضي بعد أن ألزم الثنوية بأن النور والظلمة جسمان وانتهى من ذلك إلى أنه "وإذا صح حدوث الأجسام بطل قولهم بالأصلين، وبطل ببطلانه سائر ما فرعوه عليه"[١].

وهناك دليل آخر اعتمد عليه المعتزلة في إثبات بطلان القول بأصلين، وهذا الدليل مبني على رؤية المعتزلة لصفات النفس، فإنهم يرون أن المشاركة في صفة من صفات النفس أو أكثر يقتضي المشاركة في سائر الصفات، ويرون أن القدم ألزم صفة من صفات النفس، وعلى ذلك فإذا اشترك شيئان أو أكثر في صفة القدم، وجب اشتراكهما في سائر الصفات النفسية كالعدل والحكمة وغيرهما، ووجب كذلك ألا يختص أحدهما بشيء يخالف ما يختص به الآخر إلى غير ذلك. فإذا كان القديم لابد أن يكون قديما لنفسه وجب على ذلك أن ما شابهه في القدم يكون مثلا له، فلو كان هناك قديمان هما النور والظلمة كما زعم الثنوية لا يصح أن يختص أحدهما بصفة يخالف بها الآخر، غير أن الثنوية يقولون: إن صفة أحدهما تخالف صفة الآخر، وإن جنسهما مختلف وطبعها مختلف، وإنه يصح من أحدهما ما لا يصح من الآخر لطبعه، فأثبتوا على أنفسهم الجهل بقولهم، لأن اتفاقهما في القدم يحيل اختلافهما في ذلك، ويوجب أن يصح من أحدهما ما يصح من الآخر من خير وشر. إذن فقولهم بقدم النور والظلمة واختصاص كل منهما بشيء يخالف ما تختص به الآخر فيه دليل بطلانه وهو التناقض الواضح[٢]،

---

(١) المغني، ٥/٢٤، وقارن: الحيوان، ٥/٤٦.

(٢) انظر: المغني، ٥/٢٥.

ويترتب على ذلك فساد كثير من معتقداتهم التي بنوها على اعتبار الاختلاف بين النور والظلمة كقولهم: إن النور لم يزل فوق الظلمة، فيسألون عن ذلك: لماذا لا تكون الظلمة فوق النور؟ ثم على أي وجه لم يزل النور فوق الظلمة؟ ولماذا يكون النور فوق الظلمة على هذا الوجه دون غيره. أما الذين يثبتون النور لم يزل إلى جانب الظلمة فيسألون: على أي وجه حصل هذا الجوار؟ ولماذا هذا الوجه دون غيره؟ إن العجز عن الإجابة عن هذه التساؤلات ينبع من التناقض الذي وقع فيه الثنوية عندما أثبتوا صفة القدم للأصلين، ثم أثبتوا صفات النفس الأخرى مختلفة ومتباينة، وهذا دليل على بطلان وجود ثان أصلا.

ومما يدل كذلك على أن القديم واحد لا ثاني له أنه لو كان له ثان لوجب أن يشاركه في جميع صفاته ومن جملتها العدل والحكمة، وإذا كان كذلك لم يجز أن يرسلا - ولا أحدهما - رسولا كاذبا، وقد ثبت أن محمدا- صلى الله عليه وسلم- وجميع الأنبياء اتفقوا على الإخبار بأنه لا إله إلا إله واحد، ودعوا إلى ذلك، فلو كان ثم ثان لكان ذلك كذبا، ذلك لا يجوز من الحكيم - إي إرسال الكذبة- وهو دليل جيد على نفي الاثنين(١).

٢ -إبطال فاعلية النور والظلمة:

إن المعتزلة في نقضهم لفاعلية النور والظلمة برهنوا على أنه لا يعقل إثبات نور وظلمة آخرين غير ما نعقله وندركه، فذلك يجعل تصور الثنوية مجرد فكرة عقلية خيالية، فإذا أثبتوا من النور والظلمة ما نعقله منهما استحال فيهما أن يكونا فاعلين أصلا، فضلا عن أن يختص أحدهما بالخير والآخر بالشر، ذلك لأن الفاعل لابد أن يكون حيا، ولا يمكن إثبات النور حيا، لأن ذلك غير معقول فيه وفي الظلمة كذلك، وذلك لأنه قد ثبت أن الحي يحتاج

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٢٨٤.

إلى بنية مخصوصة وأحوال معينة يحصل عليها ليصح كونه حيا، وهذا يستحيل في النور والظلمة، لأن ذلك غير معقول "ولا فرق بين من يثبتهما حيين ومن يثبتهما مختارين مريدين في أن ذلك خارج عن العقول"[١] أي أن وصف الظلمة بأنها حية يوجب وصفها بأنها مدركة عالمة قادرة، وذلك لأن وصف الثنوية لها بأنها فاعلة وبأنها "علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبث به ومحاربته لا يصح إلا إذا وصفت بالإدراك والعلم والقدرة"[٢] وهم يصفون النور بذلك أيضا، وهو باطل لخروجه عن المعقول.

وهناك وجه آخر تعلق به المعتزلة في التدليل على أن صفة الحياة منفية عن النور والظلمة معا، وهو يتصل بما سبق أن برهنوا على صحته من أن النور والظلمة جسمان، فإذا ثبت كونهما جسمين، وأن كل ما في العالم من مزاجهما وجب عليهم إثبات كل الأجسام حية، وهذا يقتضي الأموات في العالم أصلا، ومعلوم ضرورة أن كل الأجسام ليست على حكم سواء في كونها حية "لأن حكم كون الحي حيا إنما يثبت في بعضها دون بعض، وهذا يثبت في شيء من الأجسام دون غيرها"[٣]، فإذا بطل كونهما حيين بطل كونهما فاعلين، وبطل تبعا لذلك أصلا مقالة الثنوية، لأنها مبنية على أن الخير والشر لابد لهما من فاعل حي، وأنه لا يصح مع تضادهما كون فاعلهما حيا واحدا.

٣ -إبطال القول بالطبع:

إن إبطال فاعلية النور والظلمة يبطل صدور الخير من أحدهما والشر من الآخرة، وهذا ما قصد إليه المعتزلة عندما برهنوا على أن للفاعل صفات

---

(١) المغني، ٥/٢٦.

(٢) المغني، ٥/٤٣.

(٣) المحيط بالتكليف، ١/٢٢١.

لابد منها لكي يصح أن يكون فاعلا، وهذه الصفات لا تتوفر للنور والظلمة، وهذا يهدم المذهب من أصله ولكن بعض الثنوية زعموا أن فعل الخير والشر يصدر من النور والظلمة طباعا، وليس بإمكان النور أن يفعل الشر ولا بإمكان الظلمة أن تفعل الخير[1]، وهم بذلك يخرجون أنفسهم من المأزق السابق فيزعمون أنهما ليسا فاعلين بالمعنى الذي يلزمهم به المعتزلة، ولكنهما فاعلان بالطبع، من هنا أراد المعتزلة أن يثبتوا لأصحاب هذه المقالة – من واقع أقوالهم– أنهم لا يصح لهم التعلق بالقول بالطبع لأن هذا القول فاسد، وهذه هي دلائل بطلانه.

الدليل الأول: أن إثبات الثنوية النور والظلمة فاعلين أحدهما للخير والآخر للشر يلزمهم أن يثبتوهما قادرين، ولا يكون القادر قادرًا إلا إذا وقع منه الفعل اختيارا، لأن وقوع الفعل من غير مختار وهو عالم بعيد جدا، بل إنه أبعد من وقوع الفعل من غير فاعل أصلا، ولا يصح أن يستندوا إلى أن الأفعال تقع بالطبع، لأن واقعنا وحالنا يكذبهم "فالفاعل منا قد يؤثر الفعل على ضده، ويترك الفعل إلى خلافه مما كان يصح أن يفعله"[2] فإذا ثبت أنهما يفعلان اختيارا بطل القول بالطبع.

الثان: يحيل الثنوية وقوع الخير والشر من فاعل واحد، ويقولون: إن الخير يقع بالطبع والشر يقع بالطبع، فلا يصح في ذات واحدة أن تختص بكلا الطبعين، وهم مع ذلك يجعلون كلا من النور والظلمة مختصا بطبع واحد، وهذا الطبع الواحد يقتضي أفعالا متعددة ومتباينة، فهناك التباين ثم المزاج ثم

---

(١) يقول القاضي: "وعند هؤلاء الفرق الأربع أن النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه وأن الظلمة مطبوعة على الشر لا تقدر على إلا عليه" (شرح الأصول الخمسة، ص٢٨٦.)

(٢) المغني، ٥/٤٤.

الخلاص، فهذا الطبع يقتضي تعدد الفعل وتباينه، فما الذي يمنع من طبع يقتضي فعل الخير ثم الشر على أن يكون ذلك في حالين مختلفين كما هو الحال فيما سبق؟ لا مانع من ذلك فهذا جائز وواقع لأن الذي يمتنع فقط هو قصد الفاعل إلى كلا الأمرين في حال واحدة، وليس كذلك صحة وقوع الخير والشر من الفاعل في حال واحدة بقصدين مختلفين أوفي حالين، وبذلك يبطل القول بطبع أحدهما على الخير والثاني على الشر وإحالة طبع أحدهما أو كليهما على الخير والشر معا [1].

الثالث: يذهب بعض الثنوية إلى أن الظلمة إذا غلبت على النور الممازج لها، وطال مكثه به وقع منه الشر، وهم بذلك يجوزون وقوع الشر من النور، فيلزمهم جواز وقوع الخير من الظلمة، ويلزمهم كذلك - وهو ما يعنينا هنا- بطلان ما يتعلقون به من أن فعلهما يقع منهما بالطبع، وأنه لا يجوز تغيرهما عما يقتضيه طبعهما[2].

الرابع: يذهب المانوية من الثنوية إلى أن الظلمة إذا غلبت على النور استفعلته الشر أي حثته على فعله، ثم اختلفوا [3]، ومؤدى كلامهم أنها إذا استفعلته الشر فعله، وإذا التزموا القول بأن النور يفعل الشر إذا استفعلته الظلمة إياه كان في هذا هدم لفكرة الطبع التي يتعلقون بها، وذلك لأنهم يسألون: أبطبع يفعل النور الشر أم باختيار؟ فإن قالوا بالطبع فقد جعلوا

---

(١) انظر: المغني، ٥/٤٧.

(٢) انظر: المغني، ٥/٤٤.

(٣) افترقوا فريقين قال بعضهم: إذا استفعلته الشر انفعل، وهؤلاء يهربون من القول: إذا استفعلته الشر فعله، لأنهم يبنون على ذلك أن النور لا يقال له فاعل الشر، ولكن عند التحقيق لا نجد معنى للفظة (انفعل) ولا وجها لها غير (فعل) التي يقول بها الفريق الثاني، فهم يتلاعبون بالألفاظ ولا اعتبار بها، بل الاعتبار بالمعنى (راجع: المغني، ٥/٦١).

النور فيما لم يزل شريرا، وفي هذا هدم لفكرة طبع النور على فعل الخير، وإن قالوا بالاختيار أوجبوا قلب طبعه، لأنه يفعل لطبعه، فإذا أخرجته غلبة الظلمة عليه عن طبعه إلى أن يفعل باختيار فقد قلب طبعه، وفي فساد قولهم بالطبع كذلك[(1)].

هكذا حاول المعتزلة أن يبطلوا القول بالطبع الذي تعلق به بعض الثنوية للخروج من عدم معقولية وصف النور والظلمة بأنهما فاعلان، وبذلك برهن المعتزلة على أن النور والظلمة لا يصح كونهما فاعلين، وبذلك لا يمكن اختصاص أحدهما بالخير والآخر بالشر. ولكن الموقف النقدي لعقائد الثنوية لم ينته عند هذا الحد إنما امتد بالمعتزلة لكي يشمل الزعم الذي يدعيه الثنوية- على فرض صحة فاعلية النور والظلمة – وهو أن النور يختص بالخير والظلمة تختص بالشر، فبرهنوا على فساد ذلك، ولقد طال بحثهم في هذه القضية، وتعددت دلائلهم وحججهم على المخالفين فيها، لأن النظرة الفلسفية الموضوعية تؤكد أن ثنائية الأفعال هي التي أدت إلى القول بإلهين أحدهما للخير والآخر للشر، ومن هنا اكتسبت قضية خيرية النور وشرية الظلمة وتعلق ذلك بثنائية الأفعال أهمية خاصة في الدراسة الناقدة لمذاهب الثنوية وعقائدهم، وسنجمل رأي المعتزلة في ذلك وهذه العناصر:

الأول: تحديد معنى الخير والشر:

بدأ المعتزلة جدلهم مع الثنوية في هذه القضية بتحديد معنى الخير والشر وكنهما، فيرون أن الخير هو النفع الحسن والشر هو الضرر القبيح [(2)]، ويخطيء الثنوية عندما يرون أن الخير هو اللذة، وأن الشر هو الألم، لأن الآلام قد تكون حسنة في حالات، واللذة قد تكون قبيحة كذلك، فالألم لا

---

(1) انظر: المغني، ٥/٦٢.

(2) انظر: المختصر في أصول الدين، ص٢٣٠.

يوصف بأنه شر لكونه ألما، ولا اللذة توصف بأنها خير لكونها لذة"[1].

فالآلام – إذن – ليست كلها قبيحة، والملاذ ليس كلها حسنة، بل فيها ما يقبح وفيها ما يحسن، لأنها إنما تقبح وتحسن لوقوعها على وجه تقبح له أو تحسن له، ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق في الأسفار طلبا للعلوم والأرباح، ونستقبح بعقولنا الأشياء المغصوبة[2].

فالمعتزلة لا يسلمون بأن الخير والشر ضدان[3]، فإذا كان الثنوية يبنون مذهبهم على أن الخير والشر جنسان مختلفان فإن هذا الأساس غير صحيح، لأن الخير والشر قد يكون جنسا واحدا، فاللذة من جنس الألم وإنما الاختلاف يأتي من اختلاف الصفة، ويدلك على ذلك أن أحدنا يألم بادراك ما يلتذ به صاحبه، وقد يألم الواحد منا بالشيء ويلتذ بمثله أو به هو نفسه في حالين مختلفين. فإذا ثبت أن الخير والشر قد يكونان جنسا واحدا وجب لهما– على قولهم– فاعل واحد، وهذا يبطل قولهم بالأصلين، وتكون المعادلة الصحيحة عندئذ أن الخير والشر قد يرجعان إلى جنس واحد، وأنه ليصح وقوع الجنس الواحد من فاعل واحد، فيجب على ذلك صحة وقوع الخير والشر من فاعل واحد وفي ذلك إبطال ما قالوه[4]، إذن فقد أخطأ الثنوية عندما اعتبروا الألم واللذة ضدين وكذلك الخير والشر، لأن الشيء يكون خيرا أو شرا تبعا للوجه الذي يؤدى عليه، فالآلام قد تقع للنفع ودفع الضرر، وعلى هذا ليست شرا "فالواحد منا قد يلحق بعض أعضائه مرض فيرى من الصلاح قطع ذلك لكي لا يتعدى إلى جسمه فيحسن منه قطعها"[5] أما الآلام العارية عن الحكمة التي

---

(١) انظر: المغني، ٥/٤٥.

(٢) انظر: شرح الأصول، ص٢٨٩.

(٣) انظر: ديوان الأصول للنيسابوري، ص٦٣٢.

(٤) انظر: المغني ٥/٣١-٣٢، وقارن: المحيط بالتكليف، ص٢٢٢ و ص٢٢٣.

(٥) المغني، ٥/٧٣.

لا تؤدي إلى نفع أو دفع ضرر فهي التي لا تحسن "كأن يقتل أحدنا ولده أو نفسه، فذلك مما لا يصح أن يبتغى به النفع لما فيه من إبطال ما معه تصح المنافع"[1]، ولما فهم الثنوية – خطأ– أن الخير والشر ضدان أدى بهم هذا إلى عدم تجويز صدور فعلين من جنسين مختلفين من فاعل واحد، فأوجبوا فاعلين يختص أحدهما للخير والآخر للشر، فقد بنوا هذا على أن اختلاف أجناس الأفعال يوجب اختلاف الفاعلين، وهذا الذي بنوا عليه مذهبهم يؤدي بهم إلى أثبات فاعلين مختلفين بعدد أجناس الأفعال، وفي ذلك هدم للقول بالأصلين، وتتعدد الأصول بذلك [2].

الثاني –إبطال اختصاص فاعل بالخير وآخر بالشر:

اعتقد الثنوية أن الآلام كلها قبيحة لكونها آلاما، والملاذ كلها حسنة لكونها ملاذا، وأن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلا للحسن والقبيح "فأثبتوا لذلك فاعلين يفعل أحدهما الحسن بطبعه، والآخر القبيح بطبعه"[3]، وهم يمنعون وقوع الخير والشر من فاعل واحد ويمثلون لذلك "بامتناع التسخين والتبريد مجتمعين، وكذلك السواد والبياض والتحرك والسكون"[4].

ولكن المعتزلة حاولوا إثبات أن الفاعل الواحد قد يفعل الخير والشر بدلائل وحجج سنعرض لها بعد قليل إن شاء الله تعالى، ويهمنا هنا أن نبين كيف برهن المعتزلة على أن القياس السابق الذي يتعلق به الثنوية في إحالة وقوع الخير والشر من فاعل واحد قياس خطأ، فاستندوا في البرهنة على ذلك على أمرين هما:

١-أن تمثيل حال الفاعل المختار الذي يجوز أن يفعل الفعل وضده

---

(١) المغني، ٥/ ٣١.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٢٨٥.

(٣) المغني، ٥/٤٥.

(٤) السابق، نفسه.

بالمبرد الذي لا يصح أن يكون مسخنا، والمسخن الذي لا يصح أن يكون مبردا، وبالمتحرك الذي لا يصح أن يكون ساكنا وغير ذلك لا يصح، لأن هذه الأشياء التي ذكروها تقع الأفعال منها كالتسخين والتبريد بلا اختيار منها، ولذلك لم يصح حصول كلتا الصفتين مجتمعتين، أما الخير والشر فيقعان من الفاعل باختياره "فلا يمتنع في حال واحدة أن يفعل الخير بإحدى يديه والشر بالأخرى"(١). ففاعل الخير أو الشر يقصد إليه قصدا بخلاف ما ذكروه.

٢-كذلك فإن التسخين والتبريد إن كانا لا يجتمعان في حال واحدة، فإنه لا يمتنع أن يقعا في حالين مختلفين من فاعل واحد، "وبذلك يجب عليهم تجويز كون المحسن اليوم هو المسيء بالأمس كتجويزهم كون المسخن اليوم هو المبرد بالأمس، والمتحرك اليوم هو الساكن بالأمس"(٢)، فالتعلق بذلك يفسد مذهبهم ولا يصححه، ثم يقدم المعتزلة ما يثبت صحة مذهبهم في أن الفاعل الواحد قد يفعل الخير والشر، والحسن والقبيح "فإنه إذا أجاز في المحل الواحد أن يجتمع فيه القبيح والحسن كاللسان مثلا يحله الكذب، والقلب يحله الجهل ثم يحله العلم فإن ذلك من الفاعل الواحد أولى"(٣). وأيضا فإن الشخص الواحد يكون فاعلا للخير والشر معا، فإنه قد يكذب ويعلم أنه كاذب، وقد يسيء ثم يعتذر، ويغتصب المال ثم يرده، إلى غير ذلك مما نعرفه من أحوالنا ولا يستطيع أحد إنكاره، فيجب أن يكون ذلك مبطلا لقول الثنوية بأن ما هو سبب للنفع لا يكون سببا للضرر(٤)، فإذا ثبت بالدلائل أن الفاعل

---

(١) المختصر في أصول الدين، ص٢٣٠.

(٢) المغني، ٥/٤٥.

(٣) المحيط بالتكليف، ١/٢٢٢.

(٤) انظر: المحيط بالتكليف، ١/٢٢٢.

الواحد قد يفعل الخير والشر فإن المعتزلة يطبقون هذه القاعدة على الإلهين الذين يدعيهما الثنوية إلها للخير هو النور وآخر للشر هو الظلمة، وقد حاولوا بطرق شتى التدليل على أن ادعاء اختصاص النور بالخير والظلمة بالشر لا مبرر له من عقل ولا حجة له، بل هو تحكم بلا دليل.

إن الثنوية يصفون الظلمة بأنها فاعلة فيلزمهم على ذلك أن يصفوها بأنها حية، لأنه لا فاعل إلا إذا كان حيا، وهم يزعمون أنها علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبث به ومحاربته، وهذا يوجب عليهم أن يثبتوها قادرة مدركة عالمة، لأن هذا لا يصح منها إلا إذا وصفت بذلك، وهم يصفون النور كذلك بأنه حي عالم مدرك قادر، وبذلك سووا بين النور والظلمة في الحياة والعلم والإدراك والقدرة بل والقدم في قول بعضهم، فهلا سووا بينهما في كونهما خيرين فاضلين؟ وإذا منعوا من ذلك فما الذي يمنعه، فهم مطالبون بما يمنع من ذلك فإذا، عجزوا عنه بطل مذهبهم ببطلان تفرد أحدهما بالخير والآخر بالشر[1]، وفي هذا المقام تعلق المعتزلة بسؤال وجهه النظام (توفى ٢٢١هـ) إلى الثنوية يفسد بهذا السؤال زعمهم بأن الصدق والكذب مختلفان متضادان وأن الصدق خير وهو من النور والكذب شر، وهو من الظلمة، يلزمهم به أن الإنسان الواحد قد يكذب في حال ويصدق في حال أخرى، فيلزمهم على ذلك أن الفاعل الواحد قد يكون منه شيئان مختلفان خير وشر، وصدق وكذب، وفي هذا هدم القول بقدم اثنين أحدهما خير والآخر شرير. قال النظام: "حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه: من الكاذب؟ قالوا: الظلمة، قال: فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب، وقال (قد كذبت وقد أسأت) من القائل (قد كذبت) فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون، فقال لهم: إن زعمتم أن النور هو القائل فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله، والكذب

---

(١) انظر: المغني، ٥/٤٤.

شر، فقد كان من النور شر، وهذا هدم قولكم، وإن قلتم: إن الظلمة قالت(قد كذبت وأسأت) فقد صدقت، والصدق خير، فقد كان من الظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان، فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان خير وشر على حكمكم، وهذا هدم قولكم بقدم الإثنين"[1] وقد احتلت هذه المسألة مكانة عالية في فكر المعتزلة النقدي للثنوية، حيث تلقاها أصحاب النظام وخلفه ووظفوها في مجالسهم ومناظراتهم مع الثنوية، وكذلك في كتاباتهم النقدية للثنوية، وفرعوا عنها مسائل عديدة وضربوا أمثالا كثيرة قاسوها على مسألة النظام. فمن كاذب معتذر إلى مسيء نادم إلى قاتل تائب وغير ذلك [2]. وبصفة عامة فإن المجرم إذا اعتذر من جرمه يسأل عنه الثنوية من هو المعتذر ؟ فإن قالوا: إنه المجرم فذلك يوجب أن يصدر من المجرم خير وهو الاعتذار، وفي ذلك هدم مذهبهم، وإن قالوا: غير المجرم لم يجز، لأن الاعتذار قد وقع منه على الحقيقة. ويحاول علماء المعتزلة طرح ما يمكن التعلق به من شبهات حول هذا السؤال، فإن الثنوية قد يمثلون اعتذار المسيء باعتذار الوالد من جناية ولده وباعتذار صاحب الدابة عندما يعتذر لمن ركلته، ويريدون بذلك التدليل من الواقع على أن الواحد منا قد يعتذر عن جرم لم يفعله، فإذا صح هذا صح أن يعتذر النور عن فعل فعلته الظلمة، ويمكن إدراك الفرق بين الحالين بأقل تحقيق، حيث إن الوالد وصاحب الدابة لم يعتذروا عن فعل غيرهم بل عن فعلهم، لأن تلك الجناية قد وقعت لتقصير

---

(١) الانتصار للخياط، ص٣٠.

(٢) جادل المأمون أحد الثنوية بهذه المسألة نفسها فأسكته، راجع(عيون الأخبار) ١٥٢/٢، وشرح العيون، ص٢٨٨، وانظر في استعمال علماء المعتزلة لهذه الفكرة:
- الحيوان، ١٢/٥.
- شرح الأصول الخمسة، ص٢٩٠.
- المغني، ٣٨/٥.

كان منهم في تأديب الولد وفي سوق الدابة، فيصير الفعل الواقع منه كأنه واقع منهم، أما أن يعتذر النور عن فعل لا تعلق بينه وبينه على أي وجه من الوجوه فهذا غير صحيح، وهذا بين واضح للعقلاء، فإذا لم يصح ما استدلوا به كان السؤال المطروح ما زال قائما: أليس المجرم هو المعتذر؟. فإذا كان المعتذر هو النور فالجرم منسوب إليه، وإن كانت الظلمة هي المعتذرة فالخير منسوب إليها، وهم بذلك يبطلون مذهبهم(١).

ثالثا -النور قد يكون مصدرا للشر والظلمة قد تكون مصدرا للخير:

كما أبطل النظام مذهب الثنوية بالمسألة السابقة أبطل أستاذه أبو الهذيل العلاف (توفى ٢٣٥هـ) مذهبهم بمسألة أخري تثبت أن النور قد يكون مصدرا للشر، والظلمة قد تكون مصدرا للخير "إذ قال لأحد الثنوية: لو قدرنا رجلين سريا في ظلمة شديدة، فأحدهما ضاعت منه بدرة دينار، والثاني استتر من عدو كان يطلبه ليقتله، ففي هذه الحالة تكون الظلمة مسيئة إلى الأول محسنة إلى الثاني، ثم طلع القمر بنوره فوجد صاحب البدرة بدرته، وظفر العدو بعدوه فقتله، وفي هذه الحالة يكون النور محسنا للأول مسيئا إلى الثاني، وإذن فقد صدر عن النور الخير والشر، وعن الظلمة الخير والشر، ويقال: إن الثنوي أسلم بعد هذا الإلزام من جانب أبي الهذيل"(٢) وكما أن المعتزلة أفادوا من مسألة النظام السابقة وراحوا يرددونها في محافلهم ويدونونها في مؤلفاتهم، فإنهم فعلوا مثل ذلك مع مسألة العلاف (٣). يقول القاضي عبد الجبار: "قد بين شيوخ المعتزلة أن الظلمة قد تؤدي إلى فعل الخير وقد تؤدي إلى الشر، فظلمة الليل قد تكون سببا لوقوع الواحد في البئر، ونزول الضرر

---

(١) انظر: المغني، ٣٨/٥ و ٣٩.

(٢) ديوان الأصول للنيسابوري، ص٦٣٣.

(٣) راجع الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص٥ وص٦ وص١٤ وص٤٩.

العظيم به فهذا شر، وقد تكون سببا لاستتار الآخر بالظلمة وتخلصه من مكروه ظالم وقتله، وهذا خير. وكذلك النور، فنور النهار قد يكون سببا لنجاة الواحد من مهلكه وهذا خير"[1]. إذن فقد صح كون كل واحد منهما سببا للخير والشر، وذلك يبطل أصل قولهم، وهناك أفعال كثيرة نراها في واقعنا ونعلمها من أحوالنا تكون سببا في الخير والشر معا فمثلا "أخذ اللص مال غيره سبب لفرح اللص وسروره وسبب لضد ذلك في صاحب المال، وكذلك القول في قتل الرجل ولد غيره إذ شفي غليله بقتله ولحق قلب أبيه الغم العظيم بذلك"، إذن فقد صح كون كل واحد منهما سببا للخير والشر، وذلك يبطل أصل قولهم، وهناك أفعال كثيرة نراها في واقعنا ونعلمها من أحوالنا تكون سببا في الخير والشر معا، فمثلا "أخذ اللص مال غيره سبب لفرح اللص وسروره وسبب لضد ذلك في صاحب المال، وكذلك القول في قتل الرجل ولد غيره إذ شفي غليله بقتله ولحق قلب أبيه الغم العظيم بذلك"[2].

وبالجملة فإن هناك أفعالا تضر ببعض الناس وتنفع بعضهم الآخر، فيكون الفعل بذلك خيرا وشرا في نفس الوقت. فمن الذي فعله ؟ إن قالوا: لا فاعل له لزمهم ذلك في كل خير وشر، وإن قالوا: فاعله النور أضافوا ما يؤدي إلى الغم والألم، وجاز إضافة الغم والألم نفسه إليه، لأن ما يؤدي إليهما في حكمهما، وإن قالوا: فاعله الظلمة أضافوا إليها ما يؤدي إلى سرور ولذة، وبذلك يكونون قد نقضوا قولهم، وإن قالوا: إن له فاعلا ثالثا فقد أبطلوا الاثنين، وبأي هذه الأقوال يخرجون عن مذهبهم[3].

وفي مجال تعميق هذه الفكرة وتوظيفها توظيفا دقيقا لإبطال عقائد

---

(١) المغني، ٥/٣٠.

(٢) السابق، ٥/٣١.

(٣) انظر: المغني، ٥/٤١.

الثنوية وهدم مذهبهم يستخرج القاضي عبد الجبار من مقالاتهم حول الظلمة قولهم: إن الظلمة ميتة ضارة، وهذه المقولة تجعل من السؤال الآتي مأذقا تقع فيه الثنوية، والسؤال هو: هل الموت خير أم شر؟ وبالتالي هل هو نور أم ظلمة ؟ فهو لابد أن يكون واحدا من هذين: فباعتبار أن الموت تفوت معه اللذات أجمع فهو شر وظلمة، وباعتبار أنه تفوت معه الآلام والغم فهو خير ونور، وبعد ذلك يقال لهم: فمن هو فاعل الموت والحال هذه ؟ فإن قيل: النور فقد أوجبوا أن يكون النور فاعلا للشر وملحقا له بالظلمة، وهذا أفسد ما يكون على أصولهم، وإن قيل: الظلمة، فقد أوجبوا أن تكون فاعلة للخير وملحقة له بنفسها، وهذا كسابقة في الفساد، وإن قيل: لا يفعله النور ولا الظلمة فقد خرجوا عن مذهبهم في الاثنين[١].

وبنظرة فلسفية واقعية حاول القاسم بن إبراهيم الرسي(توفى ٢٤٦هـ) أن يدلل على أن النور الذي هو إله الثنوية وهو- بزعمهم – مصدر الخير والنفع قد يتضاءل نفعه ويقل خيره أمام توافه الأشياء "فإن تمرةً أنفع في الغذاء لآكلها من الأنوار في الغداة كلها"[٢] فإذا كانت التمرة خيرا من إلاههم فكفى به سفها، ويؤكد أن الظلمة فيها كثير من المنافع بقوله: "أفليس الليل الأدهم وسواده الذي هو من كل ظلمة أظلم موجودا فيه ما ذكر الله فيه من السكون؟ والسكون والراحة فسحة، والفسحة خير كبير، فالظلمة إذن خير"[٣]..

ويذكر القاضي أن أبا الطيب المتنبي (توفي ٣٥٤هـ) أخذ من تحليل المعتزلة لهذه القضية وتدليلهم على أن للظلمة منافع كثيرة قوله:

---

(١) انظر: المغني، ٥/٤٢.

(٢) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص٥.

(٣) السابق، ص١٤.

فكم لظلام الليل عندك من يد   تخبر أن المانوية تكذب
وقاك ردى الأعداء تسري إليهم   وزارك فيه ذو الدلال المحجب(١)

٤ -إبطال القول بالامتزاج:

من الأصول الرئيسية التى عمل المعتزلة عليها في إبطال عقيدة الثنوية القول بالامتزاج، والامتزاج عند الثنوية يفسر سبب وجود هذا العالم، ويفسر كذلك قضية القيامة والمعاد عندهم، حيث هي "انحلال التراكيب وبطلان المزاج بتخلص أجزاء النور من أجزاء الظلمة"(٢) ويمكن تصنيف نقد المعتزلة لفكرة الامتزاج هذه إلى ثلاث مراحل تدريجية تمشيا مع تحليل الثنوية ووصفهم لهذه العقيدة، وهذه المراحل هي:

المرحلة الأولى: إفساد عملية الامتزاج نفسها:

سبق أن بينا كيف اجتهد المعتزلة في البرهنة على فساد القول بالطبع الذي تدعيه الثنوية، وبينا أن المعتزلة أوضحوا أن من بين عناصر التدليل على بطلان الطبع هو التسليم بصحة أقوالهم في الامتزاج، وهو منهج المجاراة الذي يثبت للخصم فساد قوله اعتمادا على قوله أيضا. وهنا ينهج المعتزلة نفس المنهج في التدليل على فساد الامتزاج، حيث يرون أن من أهم العناصر التي تبين فساده هو التسليم بصحة أقوالهم في الطبع، فكيف هذا؟ مع التسليم بصحة الطبع يرد هذا السؤال: هل الامتزاج من طبعهما ؟ أي هل

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٢٨٩ و ص٢٩٠، وراجع: سرح العيون، ص٢٨٨، ومنتهى الوصول والأمل، ص٦٥. والأبيات في مدح كافور الأخشيدي، راجع: شرح ديوان المتنبي للبرقوقي، دار الكتاب العربي بيروت، لبنان ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م، ٣٠٢/١.

(٢) راجع: الملل والنحل للشهرستاني، ٢٤٧/١.

النور والظلمة مطبوعا على الامتزاج ؟ فإن قالوا هما مطبوعان على الامتزاج أوجبوا على أنفسهم أن يكونا ممتزجين فيما لم يزلا، والثنوية يعترفون بأن النور والظلمة هما هما عند الامتزاج وأن امتزاجهما هو هما، فأثبتوا حالين للنور والظلمة أحدهما التباين والافتراق بالطبع، والثاني التوافق والامتزاج بالطبع كذلك، وهذا يوجب عليهم أن يكون النور والظلمة ممتزجين متباينين فيما لم يزل، وهذا تناقض ما بعده تناقض. فبطل قول بعضهم بأن الامتزاج طباع في النور والظلمة[1] وإن قالوا: هما مطبوعان أحدهما على فعل الخير وهو النور والآخر على الشر وهو الظلمة، ولا يتعدى طبعهما هذا إلى الامتزاج كان السؤال: فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما ؟ فإن هذا يوجب إثبات قاهر قهرهما وجامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما وأخرجهما عما طبعا عليه من اختلاف لبعضهما وتباين فيما بينهما.

ويلتمس النظام من الواقع المحسوس أدلة على صحة هذا الإلزام "فإن الحجر في طبعه أن ينحدر، فإذا منع فلابد من قاهر قهره ومانع منعه مما في طبعه، والماء في طبعه السيلان، فإذا منع منه فلابد من مانع منعه وقاهر قهره على غير ما في طبعه، كذلك فإن النور والظلمة متباينان مختلفان بطبعهما ولا يجتمعان، فينبغي أن يكونا لا يزدادان إلا تباينا ومفارقة، أما وقد

---

(١) انظر: المغني، ٦٢/٥، وكان أبو الهذيل العلاف هو أول من ابتكر هذا الإلزام عندما ناظر صالح بن عبد القدوس، فسأله: امتزاج النور والظلمة أهو هما أم غيرهما؟ قال صالح: بل هو هما. فألزمه أبو الهذيل أن يكونا ممتزجين متباينين إذا لم يكن هناك معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما (المنية والأمل، ص٥٧، والمغني، ٦٢/٥)أي أن امتزاج النور والظلمة – وهما مختلفان – إن كان حاصلا بهما لابد أن يكون مختلفًا في نفسه، وإن كان هو عينه النور والظلمة كان الامتزاج هو بنفسه الافتراق، وهذا متناقض، إذن فامتزاج النور والظلمة أمر غيرهما، وهو بالتالي حادث من فعل فاعل وهو الله تعالى(راجع: من نماذج الحكمة لسامي نصر لطف، ٢٥٥/١).

امتزجا واجتمعا وتداخلا فلابد من قاهر قهرهما على ما ليس في طبعهما، ومنعهما مما في طبعهما وهو الافتراق"[١]. فإذا تعلق المانوية من الثنوية بأن النور والظلمة امتزجا بالخبط والاتفاق[٢] ليتخلصوا من إثبات قاهر قهرهما على الامتزاج ظهر فساد هذا القول بتناقضه مع أصولهم في موضعين:

الأول: تناقض هذا القول الذي يجيز أن تتفق تحركات النور والظلمة وتتفق جهات تلك التحركات، حتى يجمعها ظرف واحد يحدث عنده الامتزاج مع قولهم بأن النور والظلمة مختلفان في الجنس والعمل وأن جهات تحركهما مختلفة[٣].

الثاني: إنهم يزعمون أن الامتزاج وقع بالخبط والاتفاق، ثم يعودون فيصفون الطريقة التي يتم بها الامتزاج، فيقولون: "بعثت الظلمة الأبدان على ممازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر، فلما رأى ذلك ملك النور وجه إليهما ملكا من ملائكته في خمسة أجناس من أجناسها الخمسة فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية"[٤].

فيثبتون بهذه الأقوال أن النور والظلمة قصدا إلى الامتزاج قصدا، فالظلمة تبعث الأبدان على ممازجة النور، والنور يوجه إلى الظلمة ملكا من ملائكته ليمازجها، فأي تخبط هنا، وماذا يبقى ليكون الامتزاج بالاختيار والقصد؟ فهذه الأقوال تناقض القول بالخبط والاتفاق. وإلى جانب هذا فهي تحمل في طياتها دليل فسادها وخروجها عن المعقول، فعلى أصولهم أن النور كله جوهر واحد، وهذا يسقط مقالتهم في أن بعض النور مازج الظلمة دور

---

(١) الأنتصار، ص٣١.

(٢) انظر المغني، ١٣/٥

(٣) انظر الانتصار، ص٣١.

(٤) المغني ، ١٠/٥ و١١، قارن الملل والنحل، ٢٤٧/١.

بعض، ويوجب عليهم أن يكون النور كله قد مازج الظلمة كلها، إذ إن التخصيص المزعوم لا دليل عليه، وأيضا يفسد قولهم: "إن النور كله جوهر واحد، والظلمة كلها جوهر واحد"(١).

أما وجه الفساد الذي يؤدي إليه إلزامهم بأن يكون النور والظلمة ممتزجين فيما لم يزل فهو أن ذلك الإلزام يوجب أثبات ثالث قديم وهو المزاج وفي هذا هدم لقولهم بالاثنين (٢). بهذا أثبت المعتزلة فساد القول بالمزاج لفساد عملية الامتزاج نفسها وإلزامهم نتائج تفسد مذهبهم في الاثنين.

المرحلة الثانية –التدليل على فساد الامتزاج من صفات نتاجه :

تزعم الثنوية أن عملية الامتزاج "انتجت هذا العالم، وأن بناء هذا العالم من الأجزاء الممتزجة"(٣) من هنا جاء اعتماد المعتزلة على مفردات هذا العالم وأحوال الخلق فيه، باعتبار نتاج المزاج في إبطال تلك الدعوى.

وأول الركائز التي وضحت في كلام المعتزلة حول هذه القضية الاختلاف والتضاد الواقع بين أفراد هذا العالم، فإن وجود هذه المتضادات دليل على أن هذا العالم غير ناتج عن امتزاج النور بالظلمة، لأنه إذا كان ناتجا عن ذلك اقتضى بذلك كونه شيئا واحدا لا أشياء، والشيء الواحد لا يمكن أن يختلف مع نفسه ولا أن ينتج مختلفات (٤)، ولكن قد يخالفون في ذلك ويزعمون أن الأشياء متفقة غير مختلفة، وهنا يدلل المعتزلة على أن الأشياء مختلفة من حال الإنسان نفسه، فإنا نجد إنسانا يعادي إنسانا آخر، فكيف تفسر هذه العادات مع افتراض صحة كون الناس جميعا في عقدة واحدة من

---

(١) المغني ، ٢٨/٥ و ٢٩.

(٢) انظر: الانتصار للخياط ، ص٣٨ وص ٣٩.

(٣) المغني ، ١٣/٥ و ١٤ و ١٥.

(٤) انظر: الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص٥٠.

المزاج؟ ثم كيف تفسر إنتاج بعض الناس نسلا غير صالح مع كونه هو صالحا ؟[١] ومع التسليم بصحة دعواهم في أن الأشياء متفقة ومجاراتهم في ذلك يتبين أن الثنوية يناقضون أنفسهم، فالتناقض بين قولهم بالطبع وبين قولهم باتفاق مفردات المزاج واضح جلي، حيث إن العقول الصحيحة تسلم بأن الشيء لا ينقلب عن طبعه، ومادام الأصلان مختلفين بطبعهما فكيف يصح منهما أن يقع منهما ما يخالف طبعهما عندما يحدث الامتزاج؟ وهو إنتاج ومزاج متفق متناسق غير متباين[٢].

ودليل آخر على فساد الامتزاج من صفات المزاج الذي هو نتاج عملية الامتزاج، وهو دليل مبني على النظر في صفة الحياة التي يصف بها الثنوية النور والظلمة، فإن هذه الصفة يجب أن تنسحب على ما ينتج عن امتزاجهما، وهم يزعمون أنه ليس في العالم إلا ما هو مزاج النور والظلمة، فأوجب ذلك أن تكون الأجسام كلها حية، وهذا يقتضي أن لا موات في العالم أصلا "ومعلوم ضرورة أن كل الأجسام ليست على حكم سواء في كونها حية، لأن حكم الحي حيا إنما يثبت في بعضها دون بعض، وهذا يثبت في شيء من الأجسام دون غيره"[٣].

ويضيف القاسم بن إبراهيم الرسي إلى ذلك دليلا آخر، وهو أن قال لهم في الماء إذ زعموا أنه مزاج من النور والظلمة: "ما بال قليله ينفع وكثيره يضر، وما باله عند الكثرة لا يمنع كثير نوره ضر كثير ظلمته، أم تزعمون أن قليل النور أقوي من كثيره، فهذا من القول هو المحال بعينه أن يكون قليل من شيء أقوى من كثير منه"[٤].

(١) انظر: السابق، ص٥٠.

(٢) انظر: المغني، ٥/٢٧.

(٣) المحيط بالتكليف، ١/٢٢١.

(٤) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص٦.

المرحلة الثالثة -فساد الامتزاج بسبب فساد أقوالهم في الخلاص:

للثنوية كلام كثير حول خلاص النور من الظلمة يدخل كله أو جله تحت ما لا يعقل، وقد عده القاضي عبد الجبار مما وضح فساده بنفسه، حيث قال: "فلو رآه الرائي في منامه لدل على انتقاص عقله، فكيف به إذا ذكره في اليقظة، ومن عجيب الأمور أن يعتقد العاقل هذا المذهب مع وضوح فساده"[1]، وخلاصة ما يمكن فهمه من أقوال الثنوية الواردة حول عملية الخلاص "أن النور بامتزاجه بالظلمة مقيد مكبل بها وهو يحاول الخلاص منها"[2] ويعتلون في ذلك بأن الأشياء تتخلص أولا فأولا، وبأن قالوا: "قد علمنا أن العاقبة تكون للنور، ولا عاقبة له إلا في الخلاص"[3]، وجمهورهم على أن النور يتخلص من الظلمة بأن يبقي بعضها منه في الظلمة، ليربط الظلمة بالنور لئلا تعود إليه فتمازجه، واعتلوا لهذا بأن النور لو لم يفعل ذلك لم يأمن عودا لظلمة، لأنها بعد ممارستها للمزاج تكون أبصر وحيلتها بعد العلم بذلك أقوي، فلابد من أن يجعل النور بينه وبنيها حاجزا يحسن تدبيره، والحاجز بينهما لا يجوز أن يكون النور وحده، فيجب أن يكون من النور والظلمة معا، ويحاول الثنوية تبرير إبقاء هذا الجزء من النور بقولهم: "ولو وجد في بقاء جزء من النور ضرر فهو أخف من الضرر الذي سيترتب على عود الظلمة إلى المزاج"[4]، ويتتبع علماء المعتزلة هذه الأقوال بدقة، فيظهرون دلائل فسادها التي نلخصها فيما يلي:

الدليل الأول: أن لجوء النور في دفع عدوه والتخلص منه إلى بناء حاجز بينه وبينها يؤدي هذا الحاجز إلى الضرر ببعض النور لهو أكبر دليل على عجز النور عن دفع ذلك عند قصد الظلمة إليه ومنعها بقدرته، وهذا

---

(١) المغني، ٥/٦٤.

(٢) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص٩

(٣) المغني، ٥/٦٢.

(٤) المغني، ٥/٦٣.

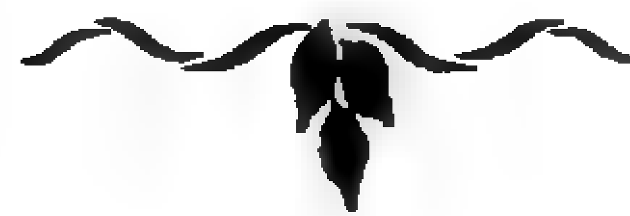
يوجب نسبته إلى الجهل والنقص والعجز، وهو يناقض ما يدعونه له من صفات. وجانب آخر من جوانب عجز النور يظهره القاسم بن إبراهيم من قولهم: إن النور بامتزاجه بالظلمة مقيد مكبل بها، وهو يحاول الخلاص منها فلا يقدر. يسألهم القاسم فيقول: " فكيف يكون إلها وهو لا يستطيع التخلص من مرتبط عدوه ولا يقدر على النجاة من سوء؟ وإي عظمة تحق لمن فرقته المناوأة أعضاء ومزقته المحاربة أجزاء ومن حطه خزيه من أعالي العلى إلى بطون الأرض السفلى؟"(١).

الدليل الثاني: أن الجزء الذي قبل طاعة الظلمة بممازجتها من غير نفع يجب نسبته إلى الجهل والنقص، ومادام النور كله جنسا واحدا فإن ذلك يوجب كونه جميعه جاهلا منقوصا، ولا حجة لهم في ذلك إلا أن يقولوا: إن تلك الأجزاء تدفع الضرر عن معظم النور، فيرد عليهم بأن تحمل العاقل الضرر لدفع الضرر عن غيره لا يصح ولا يحسن بل يقبح.

الدليل الثالث: أن قولهم هذا يلزمهم بنسبة الشر إلى النور من حيث نسبوا إليه الظلم والجور بطرحه جزءا منه في الغم والألم من غير ذنب، وفي إضافة الشر إلي النور هدم للمذهب كله.

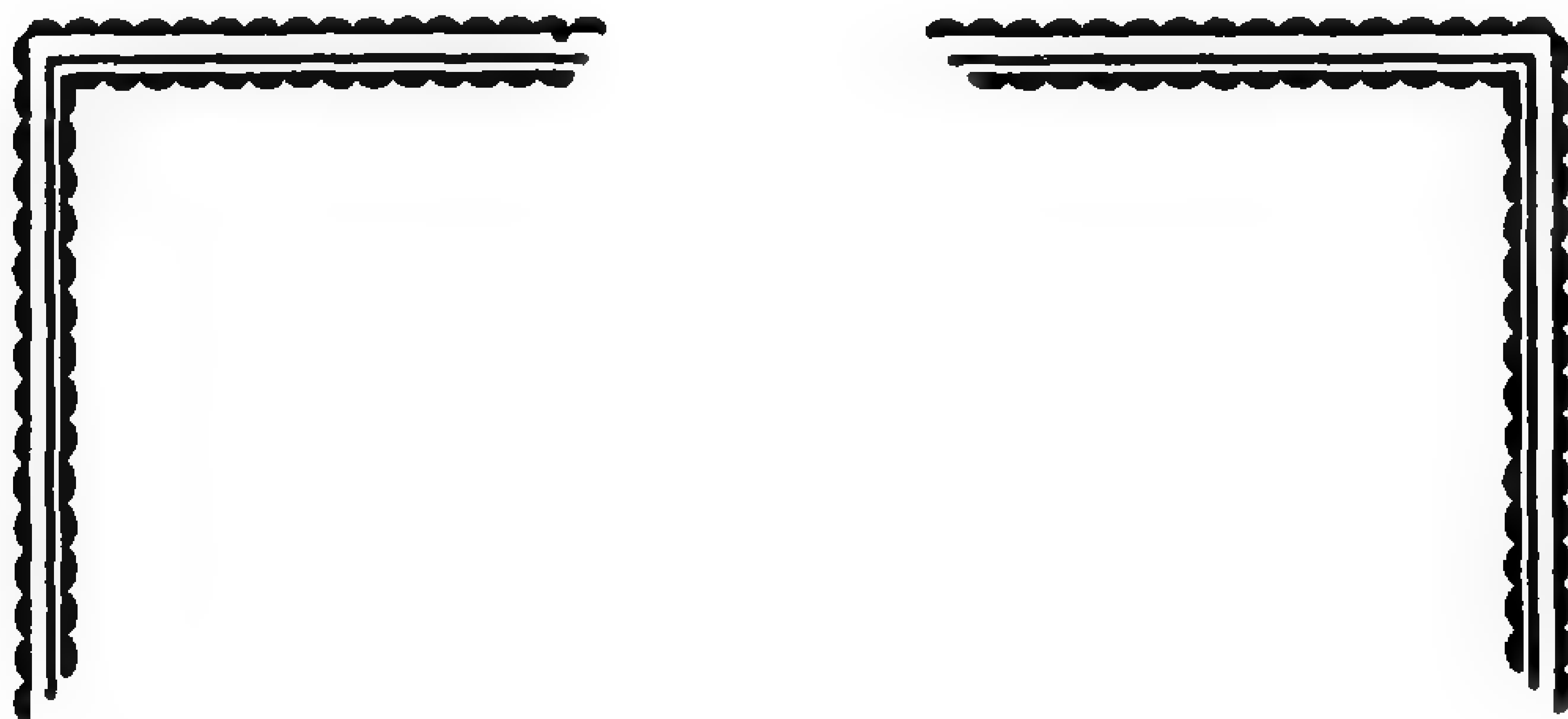
الدليل الرابع: أن ترك النور بعضه في يد عدوه وفي الأسر والعذاب مع قدرته على خلاصه ينفي كون النور حكيما كما يزعمون، وهذا ما ألجا بعض فرقهم إلى الخروج عن القول بأن النور يترك بعض أبعاضه إلى القول بأنه يتخلص جميعه(٢).

وهكذا إبطل المعتزلة الأصول التي يبني الثنوية عليها مذهبهم، فأبطلوا القول بأصلين للعالم، وفاعلية النور والظلمة، والقول بالطبع في هذه الفاعلية، والقول بالامتزاج، فنتج من ذلك بطلان الثنوية كلها، سواء في تأليه النور والظلمة أو في تفسيرهم لوجود هذا العالم.



(١) الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، ص٩.

(٢) انظر: المغني، ٦٤/٥.



الفصل الثاني

موقف المعتزلة من اليهودية



تمهيد

(المعتزلة ودراسة اليهودية)

قليلة هي تلك الكتابات الجدلية التي خلفها لنا علماء المعتزلة مع اليهود إذا قورنت بغيرها مما وضعوه في الجدل مع النصارى أو الثنوية مثلا، ومن مظاهر هذا أن علماء المعتزلة وضعوا كتبا كثيرة في الرد على النصارى، وفي الرد على المجوس وغيرهم من فرق الثنوية خصوها لهذا الغرض، ولم يصلنا كتاب واحد وضع خصيصا للجدل مع اليهود، ولم يرد اسم كتاب كهذا لأحد علماء المعتزلة، وكل ما وصلنا في ذلك ما تضمنته الكتب الكلامية الاعتزالية من كلام حول بعض القضايا التي يخالف فيها اليهود المسلمين، ومن أهمها قضية النسخ، ولنا أن نسأل ما السبب في ذلك؟ ونستطيع أن نحدد الأسباب التي أدت إلى هذا في نقاط:

أولا: أن اليهود يتفقون مع المسلمين في القضية الأم في الدين وهي (التوحيد) فإن اليهود قوم موحدون. يقول ابن حزم الأندلسي "إن أهل هذه الملة - يقصد اليهود - موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد، ثم بالنبوة وبآيات الأنبياء عليهم السلام، وبنزول الكتب من عند الله عز وجل"[1]، وهم وإن كان توحيدهم تشوبه كثير من الشوائب من تشبيه وتجسيم وغير ذلك إلا أنهم يوافقون المسلمين في أصل التوحيد، وذلك بخلاف ما عليه النصارى من تثليث، والمجوس من قول بالاثنين، وهو مخالفة صريحة في أصل التوحيد، وهذا من شأنه أن يعظم الخلاف بين المسلمين والنصارى والمجوس، ويقوي الدوافع لدي علماء المسلمين لنقض مذاهب هؤلاء، وأيضا من شأنه أن يخفف حدة الخلاف وبين المسلمين

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ١/١٧٧.

واليهود – وإن كان موجودا – مما يقلل من أهمية وضع الكتب عليهم، ويجعل المسلمين مكتفين بما ينقضون به آراء اليهود المخالفة للإسلام في ثنايا مؤلفاتهم.

ثانيا: سيطر على أذهان عامة المسلمين وخاصتهم تلك الخلفية التاريخية السيئة لليهود والتي ارتبطت في أذهانهم بمواقف اليهود العدائية لنبي الإسلام – صلى الله عليه وسلم – في السنوات الأولى من دعوته، فلم يتردد اليهود في الوقوف مع المشركين في جبهة واحدة ضد الإسلام والمسلمين، وحاولوا تحريك الأوس والخزرج من ناحية أخرى بقولهم "لقد جلبتم على أنفسكم باتباع هذا الرجل الضلال والبلاء العاجل بمعاداة الأمم"(١)، وقد أكد هذه الروح العدائية لدي المسلمين، ما ورد في القرآن من تصريح بكراهة اليهود وعدوانهم للمسلمين كقوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ... الآية﴾ (٢) وقد جعل هذا وذاك حكام المسلمين يتقللون من استخدام اليهود في شيء من أمور الدولة، وأدي باليهود إلى الانكماش والانحصار، فضعف تأثرهم وتأثيرهم، وانطووا على أنفسهم، فلم يحركوا علماء المسلمين من معتزلة وغيرهم للرد عليهم وإفحامهم، إلا بالقدر القليل الضروري للبحث العلمي.

ثالثا: هناك فرق واضح بين علماء النصارى والثنوية كذلك من جانب، وبين اليهود من جانب آخر، من حيث سعة العلم والقدرة على الجدل والمناظرة، فبينما نجد من النصارى أعلاما في الكلام والفلسفة والطب برزوا خلال القرون الأولى للإسلام من أمثال: يوحنا الدمشقي (توفى ١٣١هـ،

---

(١) تثبيت دلائل النبوة، ٢/٤٠١.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم ٨٢.

وثاودورس أبي قرة (توفى ٢٠٥هـ) وبحيـي بـن عـدي (تـوفى ٣٦٤هـ) وجبرائيل بن بختيسوع وأبوه بختيسوع الطبيبين[١]، وغير هؤلاء من علمـاء النصارى في مختلف العلوم كثير- لا تكاد تجد اسما بارزا لأحد اليهود برز في الكلام أو الفلسفة في البيئة الإسلامية. وقد عبر أبـو عثمـان الجـاحظ (توفى ٢٥٥هـ) عن هذه الحالة بقوله: "سل أهل العلم والخبـرة عـن بنـي إسرائيل... هل تسمع لهم بكلام شريف أو معنى يستحسـنه أهـل التجربـة وأصحاب التدبير والسياسة أو حكم أو حكمة أو حذق في صناعة مع ترادف الملل فيهم وتظاهر الرسالة في رجالهم، وكيف لا تقضي عليهم بالغي والجهل ولم يسمع لهم بكلمة فاخرة، أو معنى نبيه لا ممن كان في المبـدأ ولا ممـن كان في المحضر؟"[٢] وكثيرا ما يصفهم بالغباوة والغي وقلة النظر والتقليد[٣]. وكان وراء اتصاف اليهود بهذه الصفات أسباب ذكر منها الجاحظ في ثنايـا كلامه سببين: أولهما أن اليهود ترى "أن النظر في الفلسفة كفر، والكلام فـي الدين بدعة وأنه لا علم إلا ما كان في التوارة وكتب الأنبياء، وأن الإيمـان بالطب وتصديق المنجمين من أسباب الزندقـة والخـروج إلـى الدهريـة، والخلاف على الأسلاف وأهل القدوة"[٤] وقد جعلهم هذا الموقف يغلقون على أنفسهم أبواب طلب العلوم والترقي فيها. وثانيهما أن اليهود كانوا منعـزلين عن المجتمع، فلا اختلاط بينهم وبين غيرهم من المسلمين، ولعل الدافع إلـى

---

(١) راجع في ترجمتهما: الفهرست، لابن النديم، ٢٩٦.

(٢) حجج النبوة ٢/٩٧، ٩٨، ٩٩.

(٣) انظر: المختار في الرد على النصارى للجاحظ، ص١٠٩، وراجع في هذا المعنـى: إفحام اليهود، للسموأل بن يحيى، تحقيق: محمد عبدالله الشرقاوي، دار الهداية، طبعة أولى، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، ص ٩٢.

(٤) المختار في الرد على النصارى، ص ٨٥.

ذلك، تلك النظرة العنصرية التي يؤمن بها اليهود، والتي تمثلت في اعتقادهم بأنهم شعب الله المختار، وأن ما سواهم من الأمم خدم لهم وعبيد، وقد امتدت هذه النظرة العنصرية لتشمل فكرة الألوهية، فالإله عندهم عنصري أيضـــا، بمعنى أنه إلاههم وحدهم. يقول سفر التثنية: "لا يدخل عموني ولا مؤابي في جماعة الرب حتي الجيل العاشر، ولا يدخل منهم أحد في جماعة الرب إلـــى الأبد"(١)، وكان هذا الانعزال سببا من أسباب تخلفهم في العلوم المختلفة، فقد كان اختلاط الأمم بالمسلمين عاملا من أهم عوامل تقدمهم وصـــلاح شـــأنهم وعقلهم، فحرم اليهود أنفسهم من هذا. يقول الجاحظ: "فقد صلح بنا كثير من أمور النصاري وغيرهم، أما اليهود فلم يضرب فيهم غيرهم لأن منـــاكحهم مقصورة فيهم"(٢) ولذلك "لم ينجبوا في عقل ولا أسر ولا ملح"(٣)

* * *

---

(١) سفر التثنية، ٣/٢٣، وراجع: هامش، ص ١٢٩ و ص١٣٠من إفحام اليهود للسموأل، والهامش للدكتور محمد الشرقاوي.

(٢) حجج النبوة، ٩٩/٢.

(٣) المختار، ص ٨٨، والمعنى أن عقولهم ضعيفة لاقتصـــارهم فـــي المناكحـــة علـــى أنفسهم.

نقض المعتزلة لليهودية

إن المعتزلة لم يهملوا القضايا الخلافية بين المسلمين واليهود، فعقدوا لها مباحث دونوها ضمن أبواب مصنفاتهم في التوحيد والعدل، ولم يكن نقدهم لليهودية شاملا كل عقائدهم، لكنه جاء شاملا لما يثار من قضايا تتصل بالتوحيد والعدل فقط، أما غير ذلك من القضايا فلم يكن لهم فيها ردود يمكن منها استخراج آرائهم ومنهجهم فيها، وسنقدم - فيما يلي - عرضا للقضايا التي عالجوها وآراءهم فيها:

أولا - انقطاع سند التوراة:

لم يعن المعتزلة بالنظر في نصوص التوراة والبحث عن معانيها والوجوه التي يمكن تأويلها عليها عناية كبيرة، وذلك لأنهم قدموا النظر في اتصال سندها على النظر في معناها وتأويلها، وسند التوراة عند المعتزلة منقطع غير متصل. وقد اجتهد القاضي في بيان أن الأمر خلاف ما تدعيه اليهود في التوراة من اتصال النقل وتواتره، وقد قدم لبيان ذلك بعض الأمور يمكن الاستئناث بها في هذا الشأن وهي:

(١) أن النقل المتواتر لابد أن يكون من طبقة كبيرة وجمع عظيم مشهود لهم بالكثرة والأمانة إلى طبقة كبيرة مثلها، فإذا أثبت التاريخ أن الأمة الناقلة قتلت وفنيت في فترة من الزمن كان هذا داعيا للشك في نقل هذه الأمة، ولا يؤثر في هذا كثرة هذه الأمة بعد ذلك القتل والفناء فإن الاعتبار بالكثرة في كل طبقة من طبقاتها وليس في آخرها فقط، وهذا هو عين ما حدث لأمة اليهود حيث قتلهم (بختنصر)[1] وأفناهم تماما وصاروا في زمنه قلة "فالأمر على خلاف ما ادعوا في التوراة من اتصال النقل وتواتره، ذلك لأن المنقول

---

(١) كان أول غزو لليهود حوالي سنة ٥٨٨ق. م (راجع: التاريخ اليهودي العام لصابر طعيمة، ص ١٤٨).

من الأخبار أن التوراة انقطع نقلها، وتغير حالها بما كان من غلبة بختنصر على بلاد القوم، وإحراقه التوراة وقتله القوم وسبيه لهم، والقوم يعترفون بجملة ذلك"[1].

ويثبت التاريخ أن اليهود قد وقع عليهم اضطهاد من أكثر من ملك بعد بختنصر الذي هدم البيت والمدينة، واستأصل جميع بني إسرائيل، وأخلى البلاد منهم، وكان بختنصر هذا آخر ملوك بني إسرائيل وبني سليمان جملة، فخلف من بعده جملة من الملوك تمادوا في اضطهاد اليهود وتقتيلهم وحملهم على عبادة الأوثان، وأحرقوا ما لديهم من نسخ التوراة، وبعد هذه الحملة الشديدة من الاضطهاد التي استمرت قرابة أربعة قرون نسخت التوراة التي بأيديهم اليوم "فأحدث لهم أحبارهم صلوات لم تكن عندهم جعلوها بدلا من القرابين وعملوا لهم دينا جديدا"[2].

(٢) وقد حاول القاضي أن يسوق بعض الشبهات التي يمكن أن يتعلق بها اليهود في هذا الشأن كأن يقول قائل منهم: إنه تعالى جدد التوراة بأن ألهمها بعض من سباه بختنصر، ويرد القاضي على هذا بأن في هذا اعترافا من القائل بالانقطاع وادعاء للعود بالإلهام، ثم يتساءل: "ومن أين أنه ألهم على حد الاتصال؟ ومن أين أن الذي ألهم هو الذي اندرس؟ وأنه لم يتغير عن حاله ؟"[3]. إن القول بالإلهام دعوى لا تثبت أمام النظر السليم. ومن هذه الشبهات التي قد يتعلق بها اليهود في تثبيت صحة نقلهم واتصال سند كتبهم

---

(١) المغني، ١٣٤/١٦.

(٢) الفصل، ٢٩٤/١ و ٢٩٨. وراجع: تاريخ اليعقوبي، ٦٥/١وما بعدها، والبداية والنهاية لابن كثير، ٢/ ٣٥، وكذلك تفسيره لأول سورة الأسراء ٢٥/٣من تفسير القرآن العظيم، وفواتح الرحموت، ص ٥٩، والبدء والتاريخ للمقدسي، ٢٩/٥، والآثار الباقية للبيروني، نسخة مصورة بدار الكتب، ص ٣٧، وما بعدها.

(٣) المغني، ١٦/ ١٣٤.

أن يقول بعضهم: إن خبركم لا يقبل لأنكم كنفس واحدة، وقول الإنسان لا يكون حجة لنفسه، وليس كذلك خبرنا، لأن المختلفين قد اتفقوا في نقله، ويتعرض هذا الاحتجاج الباطل لنقد شديد من القاضي يمكن تلخيص عناصره فيما يلي:

أ- أن مخالفة اليهود للمسلمين في نقلهم لا يقدح في صحته، ولا في صحة نبوة نبيهم - صلى الله عليه وسلم - لأنه ليس كل مخالف يقدح في صحة نقل من خالفه، وإلا فنقلهم غير صحيح لمخالفة البراهمة والمجوس والثنوية لهم فيه.

ب- أن كل المسلمين في الإقرار على نبوة موسى بمنزلتهم فيجب أن يكون نقل الجميع لا يصح، لأنهم في هذا الوجه كنفس واحدة، وإقرار الإنسان لنفسه لا يصح.

ج- أن اليهود يثبتون نبوة من في نبوته خلاف كسليمان الذي تدفع نبوته النصارى وكدانيال وحزقيال الذين يدفع المسلمون نبوتهما لعدم ثبوتهما بالقرآن، وإذا أثبتوا نبوة هؤلاء مع الخلاف فليجوزوا ما نقوله من نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم- مع الخلاف كذلك [١].

(٣) هذا، وقد عارض المعتزلة بشدة دعوى اليهود الضرورة في نقل التوراة بزعم أن التوراة في ذلك كالقرآن، وبينوا أن هناك فرقا بينهما نحدده في النقاط التالية:

أ- أن الذي وجب لأجله نقل القرآن قرب العهد، أما التوراه فقد بعد عهدها، وليس للبعيد العهد من الأخبار كالقريب العهد، لأن في القريب العهد يمكن أن نبين من صفات المخبرين وشروطهم بما تنقل عنهم ما لا يمكن

---

(١) انظر: المغني، ١٦/ ١٤١.

تبيينه فيما بعد عهده، ومع ذلك فإن اليهود لم يستطيعوا أن يثبتوا أن هذه التوراة هي نفسها التي نزلت على موسى - عليه السلام- ويشير المعتزلة هنا إلى وهاء سند التوراة إلى موسى - عليه السلام - بخلاف القرآن المتصل اتصالا وثيقا وتواترا قويا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم-.

ب- أن القرآن معجزة، وليست التوراة كذلك، لأن القرآن منسوب إلى الله تعالى فهو قائله، أما التوراة فإن أكثرها قول موسى -عليه السلام- أو قول غيره، فهي بذلك تخرج من باب المعجز، وتكون أقرب إلى سنن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأقواله المروية عنه - صلى الله عليه وسلم - منها إلى القرآن الكريم، ومعلوم أن في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ما يحصل فيه طريق التواتر، وفيها ما ليس كذلك.

ج- أن القرآن كتاب محمد- صلى الله عليه وسلم- وهو خاتم النبيين، ولذلك وجب نقله على سبيل التواتر، ووقوع العلم الضروري به، وهذا غير موجود في التوراة، فشريعة محمد - صلي الله عليه وسلم- ناسخة لشريعة موسى، و"إن للشريعة الثانية من وجوب النقل ما ليس للشريعة المنسوخة، فمن أين أن حال اليهود في النقل وحالنا سواء؟"(١) فإذا سلم لدينا أن اليهود لا يستطيعون إثبات اتصال السند فإنه لا يصح النظر في صفات المخبرين ولا الحكم بتعديلهم أو تجويرهم، ولا النظر في شروط النقلة، ذلك لأنه لا قيمة للنظر في صفة المخبرين وشروطهم ما لم يثبت بالدليل القطعي اتصالهم اتصالا وثيقا طبقة عن طبقة، حتى ينتهي الأمر إلى موسى -عليه السلام- فإن كان اليهود عاجزين عن إثبات هذا الاتصال فعجزهم عن إثبات صفة وشروط المخبرين أولى، وبهذا يثبت عجزهم الكامل عن توثيق سند التوراة، وبالتالي لا يجوز التعلق بشيء منها ألبتة، ولا النظر فيها.

---

(١) المغني، ١٦/ ١٢٧.

ثانيا: تحريف التوراة:

لقد اختلفت أنظار المسلمين إلى قضية تحريف التوراة على أقوال ثلاثة: فقد ذهب بعضهم إلى أن التوراة كلها محرفة، وأن التوراة الحالية ليست هي التي أنزلها الله على موسى عليه السلام. هذا الفرق من العلماء يرفضون النظر في نصوص التوراة على اعتبار أنها وحي، ويركزون في نقضها على قضية السند، فيجتهدون في إثبات انقطاع سندها إلى موسى، ليتوصلوا من ذلك إلى رفضها جملة وتفصيلا، ومن هؤلاء ابن حزم الأندلسي[1] وذهب إلى هذا من علماء المعتزلة القاضي عبد الجبار كما سنبين بعد قليل. ويذهب الفريق الثاني إلى أن التحريف قد وقع من اليهود، ولكنه وقع في التأويل لا في التنزيل، وقد استدلوا على صحة مذهبهم بقوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾[2] أي يتأولونه على غير وجه الصحيح، يقول رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: آمنا بالذي أنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد"[3]، وحجتهم في ذلك أن التوراة قد طبقت مشارق الأرض ومغاربها، ومن الممتنع أن يقع التواطؤ على التبديل والتغيير في جميع نسخها [4]. أما الفريق الثالث فيرى أن أكثر التوراة باق على ما أنزل وقد وقع التحريف والتغيير والتبديل في بعضها بالزيادة حينا، وبتغيير

---

(١) راجع في ذلك: كتاب الفصل ١/٢٠٠، وما بعدها، وراجع: في مقارنة الأديان، د. الشرقاوي، ص ٩٠.

(٢) سورة النساء: الآية رقم ٤٦.

(٣) رواه البخاري، شهادات، ٢٩، وابن حنبل في المسند، ٤/ ١٣٦.

(٤) راجع: في علم الكلام د. أحمد محمود صبحي، ص٢٩، وضحى الإسلام، ١/٣٤٦، وفلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٨١م، ١/٣٠، وإلى هذا الرأي ذهب الرازي (راجع: مفاتيح الغيب، ١/٣٧٩ و ٣/٢٣٠).

الألفاظ حينا وبالنقصان منها حينا آخر، وعلى رأس القائلين بهذا الرأي شيخ الإسلام ابن تيمية(١).

وحيال هذا التقسيم فقد اختلف المعتزلة فيما بينهم في النظرة إلى قضية تحريف التوراة فذهب أبو عثمان الجاحظ - كما يفهم من كلامه - إلى الرأي الثاني القائل بأن التحريف في التأويل فقط، ونتبين هذا من سؤال يفترض أن مجادله يسأله وهو: فأخبرونا عن الله، وعن التوراة أليست حقا؟ ويجيب الجاحظ: قلنا: نعم، وعندما أراد الخصم إلزامه - بناء على تصديقه بالتوراة وإقرار بأنها حق - ببعض الإلزامات الموجودة في التوراة لم يلجأ الجاحظ إلى الطعن في التوراة جملة وادعاء أنها موضوعة ملفقة، بل اعتمد في الرد على الخصم على زاويتين كلتاهما تؤكد أنه يرى أن التحريف وقع في التأويل وشبهه، وهاتان الزاويتان هما:

(١) قلة المعرفة بوجوه الكلام:

فقال أبو عثمان: "ولعمري أن لو كانت لهم عقول المسلمين، ومعرفتهم بما يجوز في كلام العرب وما لا يجوز على الله مع فصاحتهم بالعبرانية لوجدوا لذلك الكلام تأويلا حسنا، ومخرجا سهلا، ووجها قريبا"(٢)، فهو يرجع ما وقع فيه اليهود من أخطاء وفحش في عقائدهم لا إلى اتباعهم كتابا محرفا، وإنما إلى عدم فهمهم عن الله وسوء تلقيهم نصوص ذلك الكتاب فوقعوا في شناعة عظيمة وهي التجسيم والتشبيه، وذلك لأنهم لم يعرفوا وجوه التأويل، ولم يفقهوا ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه أولاً.

وهذا المذهب متسق مع نظرية المعتزلة ومنهجهم في تناول النصوص الشرعية، فإنهم يقدمون ما يسلم به عقلهم من مبادئ وأسس، ثم يأخذون ما

---

(١) راجع: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٣٦١/١، وما بعدها.

(٢) المختار في الرد على النصارى، ص ١٠٦.

وافق ذلك من النصوص على ظاهره، ويتناولون ما خالفه بالتأويل. والخطأ الذي وقع فيه اليهود - كما يرى الجاحظ - أنهم أخذوا النصوص التي تحمل معاني الشبيه والتجسيم[1] على ظاهرها، ولم يتأولوها تأويلا حسنا يتمشى مع معطيات العقول وينسجم مع مبادئها، وقد سهل وقوع اليهود في هذا التشبيه غباوتهم وغيهم وقلة نظرهم وتقليدهم[2]، "وكيف لا يقعون فيه وقد وقع فيه بعض مفسري كتابنا، فإنا قد نجد في تفسيرهم ما لا يجوز على الله في صفته لا عند المتكلمين في مقاييسهم، ولا عند النحويين في عربيتهم على الرغم من أن هؤلاء أحسن معرفة وأعلم بوجوه الكلام من اليهود"[3]. ويشير أبو عثمان الجاحظ بذلك إلى بعض المذاهب الكلامية الإسلامية المخالفة للمعتزلة كأهل الحديث والكرامية أتباع ابن كرام (توفى ٢٥٥هـ) واتباع هشام بن الحكم (توفى ١٩٦هـ) من الروافض وغيرهم.

(٢) سوء الترجمة:

فيرى الجاحظ أن الترجمة قد لعبت دورا كبيرا في حمل النصوص على غير المقصود منها، وفهم المعاني التي لا تليق بالله تعالى من النص المنقول من لغة أخرى إلى العربية التي تختلف في حقيقتها ومجازها عن غيرها، ويدلل الجاحظ على صدق دعواه بقوله: "وأنت تعلم أن اليهود لو أخذوا القرآن فترجموه بالعبرانية لأخرجوه من معانيه وحولوه عن وجوهه، وما ظنك بهم إذا ترجموا ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا﴾[4] و﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى

---

(١) ذكر الجاحظ جملة من هذه النصوص في الصفحات ١٠٦ و ١٠٧ و ١٠٨من رسالته المختار في الرد على النصارى.

(٢) انظر: المختار، ص١٠٩.

(٣) السابق، ص ١٠٩.

(٤) جزء من الآية ٥٥ من سورة الزخرف، وهي بتمامها (فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين).

عَيْنِي﴾[1] و﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[2] و﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[3] و﴿نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[4] وقوله ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾[5] و﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[6] ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[7] ؟ يريد الجاحظ بذلك أن يبين أن الآيات المشابهات التي توهم التجسيم والشبيه تفهم على تأويل صحيح في لغتها، ولو نقلت إلى لغة أخرى لها مالها من قواعد ونظم في التأويل تختلف عن اللغة الأصلية لأوقع هذا في اللبس في فهم تلك الآيات، وهذا هو عين ما حدث للتوراة عندما نقلت من العبرانية إلى العربية، ففهمت الآيات المتشابهات بطريقة أدت باليهود إلى القول بالتجسيم، وخلاصة هذا القول أن التحريف الذي وقع للتوراة - فيما يرى الجاحظ - كان في فهم نصوصها وتأويلها.

أما القاضي عبد الجبار فإنه يذهب مذهبا آخر يخالف فيه أبا عثمان

---

(١) جزء من آية ٣٩ من سورة طه، وهي بتمامها (أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فيلقه اليم بالساحل يأخذه عدولي وعدو له، وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني).

(٢) جزء من الآية ٦٧من سورة الزمر، وهي بتمامها (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة، والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون).

(٣) جزء من الآية ٥من سورة طه، وهي بتمامها (الرحمن على العرش استوى).

(٤) جزء من الآية ٢١، والآية ٢٢من سورة القيامة، وهما بتمامها (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة).

(٥) جزء من الآية ١٤٣من سورة الأعراف، وهي بتمامها (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين).

(٦) جزء من الآية ١٦٤من سورة النساء، وهي بتمامها (ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما).

(٧) الآية ٢٢من سورة الفجر.

الجاحظ، وقبل توضيح رأي القاضي في هذه القضية نحب أن نشير إلى أنه لم يخطئ الرأي الذي يراه أبو عثمان الجاحظ، فهو لم يتعرض له بالتصويب أو النقد، وإنما بين لليهود أنه لا وجه للتعلق بهذا الرأي من آراء علماء المسلمين، وذلك لأن هذا الرأي مبني على افتراض اتصال التواتر، ويوضح الحجة التي استند عليها أصحاب هذا الرأي من علماء المسلمين، وهي أنهم قالوا: "إننا إنما ننكر تحريف الكلمات منهم مع كثرتهم، وحصول شروط التواتر فيهم، لأنه لا يجوز على الجمع العظيم أن يغيروا المنقول عما ينقل عليه، كما لا يجوز أن يكتموه"[1]. ولكن يفهم من كلام القاضي حول هذا الرأي أنه لا يرتضيه، ولا يذهب إليه.

والحق أن للقضية شقين، الأول هو القول بتحريف التوراة وتغييرها، وهذا الشق اتفق عليه جميع علماء المسلمين لورود القرآن بذلك [2]، والشق الثاني هو محل هذا التحريف ومجاله، وهذا هو الشق الذي اختلفت حوله آراء علماء المسلمين، وقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن التحريف وقع على التوراة كلها لفظا ومعنى، ويرى أن هذا حق ينبغي أن لا يخالف فيه أحد، إذ تحقق شرط إثبات انقطاع السند وعدم حصول شروط التواتر في اليهود، وهذا ما عمل القاضي على إثباته وتأكيده كما بينا فيما سبق. وملاك الأمر في هذا أن القاضي يقف عند بعض طبقات اليهود، فيبين أن شروط التواتر لم تتوفر فيهم، ويقصد فترة الاضطهاد التي عاناها اليهود على عهد بختنصر ومن أعقبه من ملوك، وبذلك لا يصح - في رأى القاضي - التعلق بحجة كثرة اليهود التي طبقت الآفاق، لأن هذه الكثرة تؤدي إلى التواتر في

---

(١) المغني، ١٦/١٣٥.

(٢) انظر: سورة البقرة، الآية رقم ٧٥، وسورة النساء، الآية رقم ٤٦، وسورة المائدة، الآيتان رقم ١٣ و ٤١.

طبقتها فقط، ولا يتعدى ذلك إلى غيرها من الطبقات، وقد تحققت نتيجة هذه النظرة من القاضي لتحريف التوراة عند التطبيق في نقض عقائد اليهود والنصارى، ومن مظاهر هذا التحقق ما يلي:

(١) لم يعقد القاضي دراسة وافية واسعة لنقض متن التوراة، وإظهار اضطرابه وتناقضه وتضاربه، وذلك على الرغم من كونه عالما بها قادرا على إخراج مثل هذه الدراسة في أحسن صورة، وإنما اكتفى – في المواضع القليلة التي عرض لهذه القضية فيها – بذكر ما ذهب إليه العلماء من تناقض متن التوراة وتضاربه، فنجده يقول مثلاً: "فقد ذكر بعض أهل العلم أن التوراة التي في أيديهم مختلفة فيما تتضمنه وتشمل عليه من ذكر أحكام وتواريخ، واستدل بذلك على أن النقل فيه غير مستمر، لأنه لو كان كذلك لما تغير حال ألفاظه، حتى يكون في توارة اليهود ما ليس في توراة فرقة يقال لها (السامرة)[1] من الزيادات، والذي في أيدي النصارى فيها أيضا زيادة ونقصان، وكل يدعى صحة ما معه، فكيف الثقة بصحة ذلك مع ما فيه من الاختلاف؟"[2]

(٢) في مواضع قليلة عرض لبعض النصوص التي يمكن استنباط أن التوراة ليست من وضع موسى–عليه السلام– وإنما كتبها قوم جاءوا بعده بدهر، ولكن الملاحظ على تناوله لذلك الأمر أنه يذكر معاني النصوص جملة دون الاهتمام بإيراد النصوص ذاتها، وهذا يتسق مع نظرته لتلك النصوص وموقفه منها، وهو يريد فقط أن يدلل على أن هذه النصوص ليست حجة للمخالفين. يقول القاضي: "إن في التوراة ما يدل على أنه ليس من كلام الله

---

(١) يتهم اليهود التوراة السامرية بالتحريف، ويبادلهم السامرية الاتهام نفسه (راجع: الفصل، ٢٠٢/١) وللتعرف على فرقة السامرية وأصلها راجع: الخطط للمقريزي، ٣/ ٥٠٧ و ٥٠٩، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص ٨٣.

(٢)المغني، ١٣٦/١٦.

- تعالى - ولا من كلام موسى، لأن فيها الإخبار عن موت موسى عليه السلام[1] وعن أحوال بني إسرائيل بعده[2]، كما أن فيها الإخبار عن أنبياء كانوا بعد موسى[3] وكل ذلك يبين أنه من كلام من جاء بعد موسى، وأن ذلك يقتضي القدح في كونه حجة"[4]. ولكن على الرغم من أن القاضي قد عرض لهذه القضية بإيجاز شديد إلا أنه يعد من أسبق العلماء الذين أشاروا هذه القضية، وألمحوا إلى أن النقد الداخلي لنص التوراة يفسد حجيتها، وقد تابع ابن حزم (توفى ٤٦٥هـ) هذه الفكرة وعالجها بإسهاب وتفصيل في كتابه (الفصل)، ولا يبعد أن يكون من الكتابات التي فجرت في ذهن ابن حزم دراسة هذه القضية والتدليل بنصوص من التوراة على أن كاتبها ليس هو موسى كتابات القاضي عبد الجبار الذي يسبق ابن حزم بنصف قرن، وقد أثر ابن حزم بدوره في الدارسين بعده في الغرب والشرق على السواء [5].

---

(١) جاء في سفر التثنية ٣٤/٥ و ٦ و ٧ «فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موآب حسب قول الرب... ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم، وكان موسى ابن مائة وعشرين سنة حين مات».

(٢) جاء في سفر القضاة ١٨/٣٩ "سموا المدينة دان... وكان اسم المدينة قبل ذلك لايش" وجاء في سفر الخروج ١٦/٣٥ "وأكل بنوا إسرائيل المن أربعين سنة إلى أن ذهبوا إلى أرض عامرة، أكلوا المن إلى حين وافوا أرض كنعان" وجاء في سفر التكوين ٣١/٢٦ "وهؤلاء الملوك الذين ملكوا في أرض أدوم قبل أن يملك ملك في بني إسرائيل" وهي كلها وقائع وقعت بعد موت موسى بكثير.

(٣) جاء في سفر التثنية ٣٤/١١١ "ولم يقم من بعده نبي في إسرائيل كموسى الذي عرف الرب وجها لوجه" راجع في هذه القضية (رسالة في اللاهوت والسياسة)، تأليف سبينوزا، ترجمة: د. حسن حنفي، الفصل الثامن، ص ٢٦٥وما بعدها، وكذلك في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، د. محمد عبد الله الشرقاوي، ص ٦٦ وما بعدها، والفصل لابن حزم، ١/٢٠٠وما بعدها. وراجع: التوراة عرض وتحليل، تأليف د. فؤاد حسنين، ط الحلبي بمصر، ١٩٦٥م، ص ٢٢ و ص ٢٥.

(٤) المغني، ١٦/١٣٦.

(٥) راجع: هامش (١)، ص ٩٠من كتاب في مقارنة الأديان د. محمد عبد الله الشرقاوي.

ثالثا: قضية النسخ:

أولى المعتزلة قضية جواز نسخ الشرائع السماوية أهمية بالغة في بحوثهم الكلامية وكتاباتهم الأصولية، وبذلوا في إثبات جواز النسخ وتأكيد حسنه بشروطه جهدا كبيرا، ونقضوا على المخالفين في ذلك مذهبهم وبينوا فساد حججهم وضعف أدلتهم التي توهموا صحتها. وقد خالف في جواز النسخ جمهور اليهود وأبو مسلم الأصفهاني من المسلمين، ولكن المعتزلة صبوا اهتمامهم في جدلهم مع المخالفين في جواز النسخ على اليهود، وأشاروا إلى من ذهب إلى عدم جوازه من المسلمين إشارة عاجلة، بل وتجاهلوهم في معظم الأحيان، ونستطيع أن نحدد الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى الاهتمام بنقض آراء اليهود حول النسخ، والعمل على إظهار ضعفها وفسادها فيما يلي:

(١) *كان اليهود هم السبب في إثارة هذه المسألة*، ويدلنا على هذا أن علماء أصول الفقه من المسلمين عند معالجتهم قضية النسخ يناقشون اليهود في رأيهم بعدم جواز النسخ وفي أن ذلك يدل على البداء، ويجادلونهم، ويردون عليهم [١].

(٢) امتد تأثير اليهود حول هذه القضية في بعض المسلمين، فمنهم من تابعهم في القول بعدم جواز النسخ، ومنهم من التزم بما ألزمهم به اليهود من تجويز البداء على الله تعالى، وعلى ذلك أكثر الشيعة الذين يزعمون أن الله لا

---

(١) من هؤلاء العلماء:
- أبو الحسين البصري (٤٣٧هـ) المعتمد في أصول الفقه، ٣٩٤/١وما بعدها.
- أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) المستصفي، ١١١/١.
- ناصر الدين البيضاوي (٦٨٥هـ) منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص ٥٦.
- الآمدي (٦٣١هـ) الإحكام في أصول الأحكام، ٢٣٦/٢وما بعدها.
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لعبد العلي الأنصارى، ٥٥/٢.

وقيل: إن ابن الروندي كان أول من فتق هذه القضية، وعلم اليهود الاحتجاج لها (راجع: فواتح الرحموت، ص ٥٨).

يعبد بأحسن من القول بالبداء، لأنه يفتح – بزعمهم –باب التوبة، ويبدو أنهم لم يفرقوا بين النسخ والبداء[١].

(٣) لم يكن إنكار اليهود للنسخ مقصودا لذاته، ولم يكن تنزيه الله عن البداء مقصودا لما أحالوا النسخ، وإنما قصدوا بذلك إنكار نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم– فربطوا بين التصديق برسالته وبين عدم جواز النسخ، وهذا هو غرضهم، فقد رأوا أن اعترافهم بجواز النسخ يلزمهم الإقرار بأن شريعة الإسلام شريعة ختامية ناسخة للشرائع التي قبلها، ولهذا اشتد الجدال والنقاش بين رسول الله – صلى الله عليه وسلم– وبين اليهود في مسألة النسخ فذهب اليهود يثيرون الفتن ويقولون: "ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه، ما هذا شأن الأنبياء، وما هذا إلا من كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه، وهو كلام يناقض بعضه بعضا"[٢]

ولم ينقطع جدل اليهود في هذه القضية، وطعنهم بها على نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – ولقد احتلت هذه المسألة مكان الصدارة بين المسائل الخلافية بين المسلمين واليهود، وقد حفلت كثير من مجالس المتكلمين بمناقشات ومناظرات حول هذه المسألة، وكان المعتزلة من السابقين إلى ذلك، فيروي ابن المرتضي "أن أبا القاسم البلخي[٣]حضر مجلس أبي

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي، ١/٤٣٣ و ٢/٢.

(٢) روح المعاني للألوسي، ١/٣١٥، وراجع: مناهج الجدل في القرآن الكريم للألمعي، ص٣٣٤.

(٣) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي، نسبة إلى بلخ، أحد رؤساء معتزلة بغداد، وله مؤلفات كثيرة في مختلف فروع المعرفة، وفيما يخص نقض الملل، فقد أورد الفيلسوف اليعقوبي ابن زرعة بعض أقوله في نقض النصرانية في رده عليه، في مقال نشره بولس سباط ضمن مباحث فلسفية، القاهرة ١٩٢٩. وقد اعتمدنا على

أحمد المنجم، والمتكلمون مجتمعون، فعظموه غاية الإعظام، ولم يبق أحد إلا قام له، ودخل يهودي فتكلم معه بعضهم في نسخ الشرائع، وبلغوا موضعا حكموا أبا القاسم فيه، فقال لليهودي: إن الكلام عليك، فقال اليهودي: وما يدريك ما هذا؟، فقال أبو القاسم: أتعلم ببغداد مجلسا أجل من هذا ؟قال: لا، قال: أفتعلم أحدا من المتكلمين لم يحضره، قال: لا، قال: أفرأيت أحدا لم يعظمني، قال: لا قال: أفتراهم فعلوا هذا وأنا فارغ؟"[1]، وقد وقف المعتزلة لأصحاب هذه الشبهة، فبينوا لهم عجز عقولهم، وقلة نظرهم، وذلك أن هؤلاء الذين يرون أن التوراة التي يؤمنون بها تمنع مجيء نبي آخر بعد موسى، وتمنع نسخ شريعة موسى انصرفوا عن النظر في أمر مدعي النبوة – صلى الله عليه وسلم- ومعجزاته استنادا إلى تلك الأخبار الواردة في التوراة، واعتبروها حجة قوية، وهذا الانصراف عن النظر في دلائل نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم- يدل على عدم ثقتهم بما عندهم، لأنهم لو كانت نفوسهم ساكنة إلى أن خبرهم حجة؛ فما بالهم يفزعون من النظر في معجزات محمد – صلى الله عليه وسلم – ويهربون من المناظرة في ذلك؟ إن هذا الموقف ليدل دلالة قاطعة على فقدان سكون أنفسهم إلى ما هم عليه، وذلك لأن من تسكن نفسه إلى الحجة لا ينصرف عن النظر في الشبهة إذا كان من أهل العلم، فالنظر فيها إن لم يكن واجبًا فهو حسن، وفيه فوائد

= بعض هذه النقول في دراستنا لموقف المعتزلة من النصرانية، وقد توفى أبو القاسم البلخي سنة (٣١٩هـ). انظر في ترجمته:

- وفيات الأعيان، ١/٢٥٢.
- طبقات المفسرين للداودي، ص٦٠.
- دراسة الأستاذ فؤاد سيد في مقدمة فضل الاعتزال، ص ٤٣-٥٦.

(١) المنية والأمل، ص ٥١، وراجع: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد، ص ٤٣، وسير أعلام النبلاء، ٩/ ٢١٨، وطبقات المفسرين للداودي، ٦٠.

كثيرة، منها تثبيت حجته، وصرف المعتقد في تلك الشبهة أنها حجة، ليعدل عن فاسد رأيه ومذهبه، فيجب على هؤلاء القوم أن ينظروا في معجزات محمد-صلى الله عليه وسلم- ويناظروا فيها المسلمين ويبينوا أنها ليست حجة، وإلا كان هذا الإعراض هروبا من النظر، لكي لا يؤثر في اعتقاد التقليد، وبذلك يصل المعتزلة إلى نتيجة حتمية، وهي "إما أن ينظر اليهود في معجزات محمد- صلى الله عليه وسلم- ويناظروا فيها المسلمين، ويثبتوا أنها ليست حجة، أو يسلموا لهم بصحة دلالتها على نبوته - صلى الله عليه وسلم- ويستلزم ذلك قولهم بجواز كونه نبيا ولا يتعلقون - بعد ذلك - بخبر التوراة بمنع نسخ شريعة موسى"(١).

اختلاف اليهود فيما بينهم حول قضية النسخ:

لم يتفق اليهود فيما بينهم على قول واحد في قضية النسخ، وهم وإن كان جمهورهم لا يجيزونه إلا أنهم افترقوا وتعددت آراؤهم(٢)، ويفهم من كلام القاضي عبد الجبار أن منع اليهود من النسخ ثم اختلافهم في ذلك كان كنتيجة لإنكارهم نبوة عيسي ومحمد- صلى الله عليهما - ولم يكن إنكارهم لنبوتهما نتيجة عدم تجويزهم للنسخ، والفرق بين الحالين واضح، فالحالة الأولى تدل على أنهم قدموا إنكار نبوتهما ثم أخذوا في تلمس المبررات لهذا الإنكار وتلفيق الحجج، فزعموا أنهم ينزهون الله عن البداء الذي يؤدي إليه القول بجواز النسخ. يقول القاضي عبد الجبار: "إن اليهود لما أنكروا نبوة المسيح والمصطفي - عليهما السلام- افترقوا: فمنهم من قال: إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما أتيا بنسخ شريعة موسى، وذلك يقتضي أن يصير الحق باطلا والباطل حقا، وذلك محال، وربما قالوا: إن النسخ يقتضي البداء، وهو أن يكون قد

---

(١) راجع: المغني ١٦/١٣٣ و١٣٤.

(٢) راجع: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص ٨٢.

ظهر لله- تعالى - من حال تلك الشريعة ما كان خافيا، وذلك يخرجه عن كونه عالما، ومنهم من قال: إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل إلا أن السمع منع من ذلك، وقد قال موسى-عليه السلام- شريعتي لن تنسخ أبدا، فلهذا الوجه أنكرنا نبوة من جاء بعده، ومنهم من قال: إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والشرع جيمعا إلا أنا أنكرنا نبوتهما لأنهما عدما المعجز الدال على صدقهما، وفي اليهود من ذهب إلى أن محمدا- عليه السلام- كان مبعوثا إلا أنه إنما بعث إلى العرب دون غيرهم"[١].

على هذا نستطيع أن نقسم اليهود جملة إلى قسمين:

- قسم منع النسخ ولم يجزه، واعتلوا لذلك بما يلي:

(١) أن القول بجواز النسخ يؤدي إلى القول بالبداء على الله، والبداء هو: الظهور بعد الخفاء[٢] يقال: بدا لنا سور المدينة إذا ظهر[٣]، وبدا لنا الرأي الفلاني بعد خفائه، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾[٤] وقوله ﴿بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ﴾[٥] وقوله ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾[٦] وقد يراد به نشأة رأي جديد لم يكن موجودا، وقد استخدم بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّن بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي، ص٤٧٦ وص٤٧٧، وقارن: المغني، ١٦/ ٩٧.

(٢) راجع: لسان العرب، ١٨/٧٠.

(٣) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، ١/٤٠٠.

(٤) سورة الزمر، الآية رقم ٤.

(٥) سورة الأنعام، الآية رقم ٢٨.

(٦) سورة الجاثية،الآية رقم ٣٣، راجع: الأحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١/٢٤١.

﴿حَتَّى حِينٍ﴾[1]، والقائلون بمنع النسخ يرون أنه يجب أن يكون الله تعالى منزهًا عن كلا المعنيين.

(٢) فإذا نفي عنه البداء، وقيل: ما خفي عنه شيء ولا ظهر له شيء، لزم أن يكون قد أمر بقبيح أو نهي عن الحسن، وكل ذلك لا يجوز على الله عز وجل[2].

(٣) قالوا: إن الله عز وجل يستحيل منه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه، ولو كان كذلك لعاد الحق باطلا والطاعة معصية، والباطل حقا والمعصية طاعة[3].

(٤) واعتل بعض اليهود بأن موسى - عليه السلام - خبر بأن شريعته لا تنسخ، وأنها لازمة على التأبيد مادام التكليف ثابتا، وقالوا: فيجب أن نعلم أن من ادعي نسخ شريعته لا يمكن أن يكون نبيا، لأن إثباته نبيا يوجب كون الأدلة متناقضة، وكونه مؤديا عن الله - تعالى - خلاف ما تقتضيه الحكمة[4]. وهؤلاء لا يجوزوا النسخ لا عقلا ولا سمعا، وقد أطال المعتزلة الجدل معهم كما سنرى.

أما القسم الثاني، فإنهم أجازوا النسخ ولم يبطلوه، وافترقوا فيما بينهم، فقال فريق منهم: إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل، إلا أن السمع منع

---

(١) سورة يوسف، الآية رقم ٣٥، وراجع: مناهج الجدل في القرآن الكريم للألمعي، ص ٣٤٣.

(٢) انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، ٤٠١/١.

(٣) انظر: المغني، ٩٧/١٦ و ١٠٩، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٤٧٦.

(٤) انظر: المغني، ١٠٨/١٦ و ١٠٩.

من ذلك، فقد قال موسى: شريعتي لن تنسخ أبدا[1]، فلهذا الوجه أنكرنا نبوة من جاء بعده ولم يجيزوا النظر في معجزات من جاء بعده من الأنبياء، فلم يخرجوا في نكران النسخ عن القسم الأول، ولم يكن لإقرارهم بجواز النسخ عقلا فائدة. وقال فريق آخر: إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والشرع جميعا، ولكنهم سلكوا مسلك الطاعن في المعجزات، وزعموا أن من جاء بعده ممن ادعى النبوة لم يكن معهم معجز دال على نبوتهم وصدقها[2].

---

(١) الماوردي، أعلام النبوة، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ=١٩٨١م، ص ٥٤. وقد أورد الماوردي قول موسى هكذا (تمسكوا بالسبت أبد الدهر). والماوردي هو أبو الحسن الشافعي وقد اعتبرنا تراثه ضمن تراث المعتزلة، لأنه كان يذهب مذهب المعتزلة في الأصول الخمسة، ولم يخالفهم إلا في بعض المسائل. يقول عنه الزركلي: "ثم جعل قاضي القضاة في أيام القائم بأمر الله العباسي، وكان يميل إلى مذهب الاعتزال" (الأعلام، ٣٢٧/٤)، ويقول ابن العماد الحنبلي: "واتهم بالاعتزال في بعض المسائل بحسب ما فهم عنه في تفسيره" ويقول: "يوافقهم – رأي المعتزلة_ في القول بالقدر، وهي بلية على البصريين"(شذرات الذهب، ٢٨٥/٣) ويؤكد اعتزال الماوردي ما ورد في كتبه من آراء حول مسائل علم الكلام، فإنه يذهب فيها كلها مذهب المعتزلة كالحسن والقبح العقليين (انظر أعلام النبوة ٣) وتقديم العقل على الشرع عند مظنة التعارض، واعتبار العقل أصلا للشرع (انظر: أعلام النبوة، ص٢٣)وغير ذلك، وقد يكون نقله كثيرا عن أعلام المعتزلة واعتداده بآرائهم دليلا آخر على ميله للاعتزال (راجع: أعلام النبوة، ص٣٨، وما بعدها)، وقد توفى الماوردي (٤٥٠هـ)، وراجع ترجمته فيما يلي:

- شذرات البلاتين، ٢٨٥/٣.
- وفيات الأعيان، ٢٨٢/٣.
- الأعلام للزركلي، ٣٢٧/٤.

(٢) انظر: المغني، ٩٧/١٦.

وقال فريق ثالث: إن محمدا – صلى الله عليه وسلم – كان مبعوثا للعرب دون غيرهم وهم العيسوية[1] وبالجملة فإن القسم الثاني أجازوا النسخ، ولكنهم قالوا: لم يقع[2]. وقد قسم القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري اليهود إلى ثلاثة أقسام: قوم أنكروا النسخ عقلا ونقلا، وقوم أجازوه عقلا ومنعوه نقلا، وقوم أجازوه عقلا ونقلا ولكنهم قالوا لم يقع.

نقض المعتزلة لمذاهب اليهود في النسخ:

عرفت المعتزلة النسخ بأنه "إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعي على وجه لولاه لثبت، ولم يزل مع تراخيه عنه"[3]، وقالوا (مثل الحكم)، ولم يقولوا (عين ما كان ثابتا) لأنه لو أزال عين ما كان ثابتا من قبل لكان نقضا ولم يكن نسخا. وقد اشترطوا أن تكون دلالة الحكم الأول ودلالة الحكم الثاني شرعيتين، لأنهما لو كانتا عقليتين، أو إحداهما عقلية والأخرى شرعية، لم يعد نسخا، وقولهم: (على وجه لولاه لم يزل وكان ثابتا) يفصل النسخ عن تعلق الحكم بغاية لحركات في اللفظ، نحو قوله تعالى:﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ﴾[4] وما جرى مجراه. وشرط التراخي لئلا يلتبس الناسخ بالمختص والمنسوخ بالعام[5] والناسخ يطلق على أكثر من شيء فيطلق على الناصب للدلالة الناسخة فيقال: "إن الله عز وجل نسخ التوجه إلى بيت المقدس فهو ناسخ، وبذلك يصف المعتزلة البارئ تعالى بأنه ناسخ على الحقيقة، لا

---

(١) هم أتباع أبي عيسي الأصبهاني، وهو رجل من اليهود وكان بأصبهان، وقيل: إن اسمه (عوفيد إبراهيم) أي عابد الله، وكان في زمن المنصور، وزعم أنه رسول المسيح المنتظر. راجع: الفصل لابن حزم، ١/١٧٩، والملل والنحل للشهرستاني، ١/٢١٦.

(٢) انظر: الفصل لابن حزم، ١/١٧٩وما بعدها.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٥٨٤، والمغني، ١٦/٦٣.

(٤) سورة البقرة» الآية رقم ١٨٧.

(٥) شرح الأصول الخمسة،ص ٥٨٤.

كما نسب إليهم الآمدي من أنهم أخرجوه من كونه ناسخا على الحقيقة[1]، وربما يكون قد فهم هذا لأن المعتزلة عندما عرفوا الناسخ قالوا: "ما دل على أن مثل الحكم الثابت غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه"[2] فأطلقوا الناسخ على الطريق المعرف لارتفاع الحكم، ولكن المعتزلة يطلقون الناسخ على الطريق ويحدونه بذلك، لأنه هو المؤثر في الحكم، وقد يطلقون الناسخ على الحكم الثاني نفسه، كما في قولك: "وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء"، وقد يطلق على المعتقد للنسخ مجازا كأن نقول: "فلان ينسخ القرآن بالسنة" أي يعتقد ذلك، وعلى هذا برهن المعتزلة على أن شروط النسخ كلها متوفرة في نسخ شريعة الإسلام للشرائع المتقدمة، وقد مال بعض الفقهاء إلى القول بأن النسخ وقع على ما خالف الشريعة الإسلامية مما تقدم من شرائع، وأما ما وافق فإنه لم ينسخ، وذكروا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأمته متعبدون بشريعة من تقدم، وقالوا: شرع من تقدم شرع لنا ما لم يأت في شرعنا ما ينسخه[3].

ولكن المعتزلة ذهبوا في ذلك مذهبا آخر فبينوا أن المقصود بنسخ شريعة محمد - صلى الله عليه وسلم - ما سبقها من الشرائع هو أن وجوب الانقياد لهذه الشريعة الناسخة، والعدل عن تلك الشرائع (فلو أن المكلف فعل ما يتفق بينهما للوجه الأول لكان مخطئا، وإنما يصح أن يفعله للوجه الثاني، ومن حيث علمه من جهته - صلى الله عليه وسلم - ومن حيث يرجع في صفاته وشروطه والوجوه التي يقع عليها إلى شريعته صلى الله عليه وسلم، وبذلك أوجبوا القول في جملة الشرائع المتقدمة: إنها مرفوعة بشريعته صلى

---

(1) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/ ٢٤٠.

(2) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، ٣٩٧/١.

(3) راجع: فتح الباري، ٤١٢/٦، وقارن: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب (٦٤٦هـ)، ص ٢٠٥.

الله عليه وسلم[1]، فقولنا: إن الشرائع المتقدمة منسوخة بشريعة محمد -صلى الله عليه وسلم- قول صحيح يتفق عليه الجميع "وبه يصير المتفق فيها كالمختلف، ويؤكد ذلك أن العدول عن تلك الشرائع وجب على المكلفين بعد ورود محمد - صلى الله عليه وسلم - ووجب عليهم تعرف الشريعة من قبله"[2].

وينبغي التنبيه إلى أن المعتزلة يقصدون بالشرائع هنا ما يتعلق من العبادات بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب، ولكي تتضح هذه الفكرة نقول: قسم المعتزلة الأفعال إلى قسمين: أفعال القلوب كمعرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، وأفعال الجوارح كسائر العبادات. أما القسم الأول فيرى المعتزلة أن معنى النسخ لا يصح فيه[3]، وقد عللوا ذلك بأن هذه الأمور لا يجوز أن يكونه المكلف عاقلا متمكنا والموانع زائلة، إلا وهي واجبة عليه وهذا التعليل يتعلق بنظريتهم في اللطف، حيث يرون أن التعبد بهذه الأمور صار لطفا لوجه لا يتعلق بوقت دون وقت ولا بمكلف دون مكلف، وعليه فالتعبد بها في كل الشرائع واجب، وهي مستمرة على حد واحد، لا يصح فيها معنى النسخ ولا تتغير حالها ألبتة [4].

وأما القسم الثاني فإنه ينقسم حيال النسخ إلى قسمين: أحدهما ينقطع استمراره لا إلى خلافه، وهذا يصح فيه النسخ بمعنى الإزالة والإسقاط، فينقطع ويخرج عن صفة التعبد وذلك كشكر المنعم، فإنه يمكن أن يخرج من كونه واجبا فيسقط التعبد به، ولكنه لا يمكن أن يرد التعبد بخلافه، وهو كفر

---

(١) انظر: المغني، ١٦/١٣٨.

(٢) السابق، ١٦/١٣٩.

(٣) انظر: أعلام النبوة للماوردي، ص ٢٢.

(٤) انظر: المغني ١٦/٨٤.

النعمة[١]. والقسم الثاني هو ما يجوز أن ينقطع إلى خلافه، وهو يشترك مع الأول في جواز خروجهما عن الاستمرار والدوام، ولكنه يختلف عنه في أنه يصح التعبد بخلافه، وهذا القسم يشمل كل العبادات كالصلاة والصوم وما يتصل بذلك، فعلى مذهب المعتزلة كل ما له طريق في العقل لا تختلف فيه حال المكلفين وذلك هو القسم الأول، أما ما لا طريق له في العقل فهي الشرعيات التي يجوز فيها الاختلاف، لأنها مبنية على المصالح التي لا طريق لها في العقل، وإنما يرجع فيها إلى الدليل الصادر عن علام الغيوب، فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال المكلفين أو تختلف حال المكلف الواحد في وقتين، وهذه الجملة هي التي يجب أن تعتمد فيما يجوز ورود النسخ فيه [٢].

وقد فرق بعض المعتزلة بين ما يجوز نسخه وبين ما لا يجوز نسخه بطريق آخر، وهو الحسن والقبيح الذاتيان، وقالوا: إن ما يحسن أو يقبح لعينه لا يجوز نسخه، ويكون فيما لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط كالاعتقادات من كفر وإيمان[٣]، أما ما يجوز نسخه وتغيير حكمه فهو ما يحسن ويقبح للحال التي هو عليها، فهو يكسب حسنه وقبحه من تلك الحال[٤]، فهذا يجوز نسخه بتغيير تلك الحال، وهذا هو ما يقبل حسنه وقبحه السقوط، أو ما ليس حسنه وقبحه لعينه، وقد وافق المعتزلة

---

(١) انظر: السابق، ٨٦/١٦.

(٢) انظر: المغني، ١٨/١٦، وقارن: أعلام النبوة للماوردي، ص ٥٤.

(٣) انظر: فواتح الرحمات، ص٦٧، وفرق بعضهم بين ما يجوز نسخه وما لا يجوز بأن منع النسخ فيما يأتي على وجه واحد كالتوحيد وصفات الرب، وجوز النسخ فيما يأتي على وجه ويجوز أن يكون على خلافه كالشرعيات(انظر: أعلام النبوة، ص٢٢.)

(٤) انظر: الانتصار للخياط، ٢٩، ٣٠.

الحنفية في ذلك، وخالفهم الأشعرية، لأن الحسن والقبح عندهم شرعيان، ولذلك جوزوا نسخ جميع التكاليف، وذهب إلى مثل هذا الشافعية[1].

ولم يكن لهذا الخلاف بين علماء المسلمين فيما يجوز نسخه وما لا يجوز من الأفعال وفي طريق الوصول إلى ذلك أثر في الخلاف القائم بين المسلمين واليهود حول جواز النسخ؛ لأن اليهود يخالفون في أصل تجويز النسخ، فلا يلتفتون في ذلك إلى ما يجوز وما لا يجوز نسخه.

أما عن إثبات المعتزلة جواز النسخ وحسنه، وإبطال مذهب اليهود في ذلك فإنهم ارتكزوا في ذلك على نقاط:

(١) تفنيد دعوى البداء:

سبق أن عرفنا البداء، وبينا أن من بين الأمور التي يستند إليها منكرو النسخ من اليهود دعوى أن تجويز النسخ يوجب القول بالبداء على الله تعالى، وهذا إما أن يوجب على الله الجهل، أو أنه يأمر بالقبيح وينهى عن الحسن أو العبث، وفي كل الحالات يفسد القول بالبداء والنسخ معا. ولقد لمس علماء المعتزلة أن الذي أوقع اليهود في هذا هو الخلط بين النسخ والبداء، وعدم التمييز بينهما، والعجز عن معرفة الفرق الذي يفرق بينهما، فأدي بهم هذا إلى القول بأن النسخ هو البداء، وأن من ينسخ حكما بعد إيجابه يقع في البداء، ولذلك اجتهد علماء المعتزلة في التفريق بين النسخ والبداء. ونحب أن نوضح أن الحكم الثاني هو الذي يؤدي إلى الحكم بالنسخ أو القول بالبداء عند من يحتجون به لا الحكم الأول، ولذلك فقد اشترط المعتزلة شروطا ينبغي توفرها كاملة لكي يدل الحكم الثاني على البداء، بعض هذه الشروط خاص

---

(١) انظر: فواتح الرحمات، ص٦٨.

بالحكمين، وبعضها خاص بالمكلف، وبعضها خاص بالوجه الذي جاء عليه الحكم، وهذه الشروط هي:

(١) أن يكون المنهي عنه عين ما تقدم الأمر به، أو المأمور به عين ما تقدم النهي عنه.

(٢) أن يكون ذلك على وجه واحد، أما إذا نهي عما أمر به على وجه آخر، فلا يدل على البداء، كأن يأمر بالصلاة على طهارة، وينهى عنها على غير طهارة [1].

(٣) أن يكون المكلف واحدا.

(٤) أن يكون النهي متأخرا عن الأمر، أو الأمر متأخرا عن النهي غير واقع معه "فإذا تكاملت هذه الشروط فمن حق الثاني منهما أن يدل على البداء دون الأول، لأن الأول لو انفرد لم يدل على ذلك، والثاني كذلك لو انفرد"[2]، فلا يدل كذلك على البداء، ولكن إذا اجتمعا فالثاني هو الدال على ذلك، ومثال ذلك أن يقول أحدنا لغلامه: "إذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشتر لحما، ثم يقول له، إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر لحما"، ويسمي بداء لأنه يقتضي أنه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خافيا عليه من قبل [3]، أو أن يقول زيد لعمرو: "صل ركعتين عند زوال الشمس من هذا اليوم عبادة لله عز وجل، لا تصلهما في هذا الوقت من هذا اليوم عبادة لله عز وجل" فهذا بداء أيضا لتوفر شروطه فيه[4].

وقد أحال المعتزلة أن يصدر من الله من الأحكام ما تكتمل فيه من هذه

---

(١) انظر: المعتمد في أصول الفقه، ٣١٩/١.

(٢) المغني، ٦٢/١٦ و ٦٣

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٥٨٥.

(٤) انظر: المعتمد في أصول الفقه، ٣٩٩/١.

الشروط، لأن تجويز ذلك يؤدي إلى تجويز التناقض منه تعالى، وهذا التناقض يظهر في جانبين: الأول وجوب أن يكون تعالى مريدا للشيء كارها له في وقت واحد، وذلك لأن المعتزلة يرون أن الله تعالى يكون آمرا للشيء إذا أراده وناهيا عنه إذا كرهه، وأجروا سائر الأحكام الشرعية مجرى الأمر والنهي في دلالتها على الإرادة والكراهة وصدورها عنهما، فجعلوا الزجر والترغيب والإباحة والحظر والإيجاب يجري مجرى الأمر والنهي في تضمنها الإرادة والكراهة(١).

والجانب الثاني: تحقق التناقض والتعارض بين الحكمة الإلهية وبين تجويز البداء على الله، وهذه النتيجة لا يمكن إلزام اليهود بها إلا إذا اتفقوا معنا على أمرين: **أولهما** أن الله حكيم، فهذا مقدم على الكلام فيما يتعارض مع حكمته، **والثاني:** ورود النهي والأمر على لسان محمد - صلى الله عليه وسلم- ولو خالفونا في ذلك قدم الكلام معهم فيه، لأن التدليل على أن البداء يناقض الحكمة لا يصح إلا بذلك، وعلى هذا يقال للمخالف: إذا كنت تعلم بعقلك أن النهي يرد بعد الأمر على وجهين: أحدهما بأن يتناول نفس ما تناوله الأمر فيدل على البداء، والآخر بأن يتناول غيره فلا يدل على البداء، فجوز وروده على الوجه الأول، لأنك تعلم أن الحكيم لا يرد منه ما لا يصح مع حكمته، لأن هذا هو الواجب في خطاب الحكيم، ويبقى الكلام بيننا وبينه في أن هذا النهي ورد أم لم يرد، فإذا بينا له وروده بإثبات نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - فقد صح ما أردناه في هذا الباب (٢).

ويتضح لنا من هذا تقديم الكلام في الأصول بحسب أهميتها وتعلقها بمسائل الاعتقاد الخلافية بين المسلمين وغيرهم، وأيضا يتضح لنا دور إثبات

---

(١) انظر: المغني، ١٦/٥٨.

(٢) انظر: السابق، ١٦/٩٨.

نبوة محمد- صلى الله عليه وسلم- في دحض كثير من شبهات المخالفين ودعاويهم التي يتعلقون بها. وليس التناقض واقعا مع الحكمة الإلهية فحسب بل مع العلم الإلهي أيضا، فإن الله لو نهى عن نفس ما أمر به، ووقع هذا النهي لدل وقوعه على تغير حاله من حيث العلم، بأن يكشف النهي عن أنه لم يكن عالما من قبل بأنه مصلحة ومع ذلك أمر به، أو أنه خفي عنه - الآن - كونه مصلحة فلذلك نهي عنه، وهذا هو معنى البداء الذي لا يصح إلا على من لا يعلم الشيء ثم يعلمه، أو يخرج من أن يكون عالما بما كان عالما به، وهذا يستحيل على الله، وعليه فينبغي أن تحكم بأن وقوع الفعل منه تعالى على هذا الوجه لا يصح[1]. وبهذا صح الحكم - على الجملة - بأن الفعل الذي يؤدي إلى البداء لا يقع من الله تعالى، أما النسخ فيقع من الله تعالى لما فيه من لطف.

(٢) الله يفعل ما فيه صلاح خلقه:

يرى المعتزلة أن الشريعة ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان، وما فيه صلاح الخلق فإن الله يفعله، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمان في شريعة وفي زمان آخر في شريعة أخري، فيتعبدهم في كل زمان بما فيه مصالحهم من الشرائع، فهذا يحسن منه سبحانه فعله[2].

وعلي هذا التقرير لعقيدة الصلاح والأصلح عند المعتزلة يقال في نسخ الشرائع: إن الله قد أمر موسى- عليه السلام- بشرائع ثم نسخها على لسان عيسي وأمر بغيرها، ثم نسخ - أيضا - شريعة عيسي - عليه السلام- على لسان محمد - صلى الله عليه وسلم - وأمر بغيرها ففعل من ذلك في كل

---

(١) انظر: المغني، ٦٦/١٦.

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي، ص٢٧١ضمن رسائل العدل والتوحيد.

وقت وزمان ما يعلم أنه صلاح لخلقه ونفع لعباده سبحانه وتعالى[1] فالتمسك بالسبت – مثلا – كما يجوز في العقل كونه مصلحة في وقت فإنه يجوز فيه كونه مفسدة في وقت آخر [2].

ويدلل المعتزلة على صدق رؤيتهم هذه بالتمثيل لها من واقع أمورنا، فإن من يدبر أمر ولده ربما يعلم أن صلاحه في الرفق به مرة وفي العنف أخرى، فيكون الرفق في الحالة الثانية مفسدة له، بينما في الأولى مصلحة، وذلك في الأولاد الكثيرة أظهر، حيث يكون الرفق مع أحدهم مصلحة، ومع الآخر مفسدة[3]، فالحكمة تقتضي أن يكون مع كل بما يناسبه، فإذا كان هذا شأن الحكماء منا فالله تعالى أحكم، وهذا في حقه ألزم.

والحق أن المعتزلة أدخلوا هذه القضية فيما سموه بالصلاح والأصلح، وجعلوها في ذلك كقولهم في المرض والشفاء والحياة والموت، فكما أنه تعالى يمرضنا مرة ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرة والشفاء مرة، كذلك ههنا لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بشريعة مرة، وفي ألا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى، فصح بذلك ما يذهب إليه المسلمون من جواز نسخ الشرائع[4].

(٣) وقوع النسخ بالتوراة:

وجه المعتزلة إلى اليهود المخالفين في جواز النسخ بدعوى أنه يدل على البداء الذي ينبغي تنزيه الله عنه اعتراضا مؤداه أن في الشرائع المتقدمة على شريعة موسى أحكامًا شرعية مخالفة لشريعة موسى، وقد مثل المعتزلة لذلك بما يلي:

---

(١) انظر: الانتصار للخياط، ص٢٧.

(٢) انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، ١/٤٠٢.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٥٥٧، وقارن: المعتمد، ١/٤٠٢.

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٧.

١- في شريعة آدم إباحة تزوج الأخ بالأخت، وهذا محظور في شريعة موسى[١].

٢- وفي شريعة إسرائيل إباحة الجمع بين الأختين، وهذا مخالف لشريعة موسى[٢].

٣- وفي شريعة إبراهيم إباحة تأخير الختان إلى حال الكبر، وهو مخالف لشريعة موسى[٣] وهذا بعينه النسخ الذي ينكرونه، فإذا كان هذا لا يدل على البداء جاز أن يقال مثل ذلك في نسخ شريعة محمد- صلى الله عليه وسلم- لما سبقها من الشرائع.

---

(١) جاء في سفر اللاويين، ١٨/٩ "عورة أختك بنت أبيك أو بنت أمك.... لا تكشف عورتها"

(٢) جاء في سفر اللاويين ١٨/١٨ "ولا تأخذوا امرأة على أختها للضر لتكشف عورتها معها في حياتها".

(٣) المغني ١٦/١١٠، وقارن: المختصر للقاضي، ص٢٧٨، والمعتمد للبصري، ١/٤٠٣، وراجع: تفسير ابن كثير، ١/٣٨٢، وأعلام النبوة للماوردي، ص ٥٤، وما بعدها.

وينبغي التنبيه على أن في التوراة البداء بعينه منسوبا إلى الله تعالى بجرأة على الله وإساءة أدب، حيث ورد في سفر الخروج ١١-٣٢/١٤ "فتضرع موسى أمام الرب إلهه وقال: لماذا يا رب يحمي غضبك على شعبك الذي أخرجته من أرض مصر بقوة عظيمة ويد شديدة؟ لماذا يتكلم المصريون قائلين: أخرجهم بخبث ليقتلهم في الجبال ويفنيهم عن وجه الأرض؟ ارجع عن حموة غضبك، واندم على الشر بشعبك، اذكر إبراهيم وإسحاق وإسرائيل عبيدك الذين حلفت لهم بنفسك وقلت لهم: أكثر نسلكم كنجوم السماء، وأعطي نسلكم كل هذه الأرض التي تكلمت عنها، فيملكونها إلى الأبد، فندم الرب على الشر الذي قال إنه يفعله بشعبه" فسبحان الله، ينسبون الندم وتبييت الشر للعباد إلى الله، ويجادلون في النسخ!!!

راجع الفصل لابن حزم، ١/١٧٩: ١٨١.

وقد اختلف اليهود في مواجهة هذا الاعتراض، وقد عـرض المعتزلـة أقوال بعض فرقهم في هذا وردوا على كل قول على حدة: فمنهم من أقر بأن تزوج الأخ بالأخت كان في أيام آدم، وزعم أنه إباحة عقلية ولذلك فهو ليس بشرع، وزعموا أن كل ما ذكر من شرائع السابقين من هذا القبيل، ويناقش القاضي هذه الدعوى فيبين أن الإباحـة العقليـة لا توجب من التمسك والاختصاص ما يحصل بالتزويج، لأن المتزوج متمسك بزوجته، وتصير مقصورة عليه، ولا يضاف الولد إلا إليه، إلى غير ذلك مما علم بالنقل والعادة، وليس هذا من الإباحة العقلية بسبيل، فلابد – إذن- من إضافته للشرع، وبذلك صح أن تزويج الأخ بالأخت شرع في شريعة آدم ونسخه موسى بشريعته.

وذهب بعض الذين اختلطوا بالمتكلمين من اليهود إلى إيراد شبهة فندها القاضي، وبين فساد التعلق بها، وألزامهم بما ألزم به أهل ملتهم جيمعا، وهذه الشبهة هي دعوى أن الشرائع غير مختلفة، فالشريعة واحدة ولم يقع فيه اختلاف، ولم يقع فيها نسخ. وقد اعتمد شيوخ المعتزلة في إثبات أن الشرائع مختلفة على أنها لو كانت متفقة كان لا وجه لإضافة الشريعة إلى كل نبي، لأننا إذا سلمنا بهذا القول كان موسى يؤدي شريعة من تقدم لا أنه يبتدئ بشريعة، والمؤدي لشرع غيره لا تضاف إليه الشريعة، وإنما تضاف إلى من لا تعلم إلا من جهته، ولذلك لا يضيف القوم شريعة موسى إلى من جاء بعده مثل (يوشع بن نون) وغيره لما اعتقدوا أنهم يؤدون شريعته ولا يبتدئون بها، فإذا صحت إضافتهم الشريعة إلى موسى – عليه السلام – فقد ثبت أن الشرائع مختلفة.

ولكن القاضي يرى رأي شيوخه هذا ضعيف، وذلك لأن لليهود أن يقولوا: إن الشرائع واحدة، وإنما تقع للإضافة لزيادات يختص بها النبي

الثاني، لا تعلم تلك الزيادات إلا من قبله، ولهم أن يقولوا: هي وإن كانت واحدة فلا تعلم إلا من قبل الثاني من حيث اندرست بعضها، ولذلك صح نسبتها إليه[1]. ومهما يكن من وجوه نقض القول بعدم اختلاف الشرائع فإن القاضي ينتقل مع المخالف في تلك القضية إلى مقولة أخرى تتعلق بسابقتها، وهي أن القول بعدم اختلاف الشرائع جر بعض القائلين به إلى أن أثبت لآدم - عليه السلام - آدم ثانيا، فزعم أن كل واحد منهما يزوج بناته من بني صاحبه، وبهذا لا يكون زواج الأخ من أخته من شريعة آدم، ويعلق القاضي على هذا الزعم بقوله: "هذا خروج عن أقاويل أهل الملل في ذلك، لأنهم لا يختلفون فيه، وإنما يخالف ذلك قوم من الملاحدة، لأن أهل الملل يتمسكون بالنبوات، ويعترفون بأن النسل أجمع من آدم عليه السلام، فلا يصح إثبات ثان لآدم للخروج من لزوم النسخ في تزوج الأخ بالأخت"[2]، فإذا ثبت أن النسخ قد وقع بالتوراة، وأنه لا يدل - عندهم - على البداء، ولا يوجب أن يصبح الحق باطلا والباطل حقا، ولا الطاعة معصية والمعصية طاعة، كما لا يوجب أن يكون الله آمرا بالقبيح أو ناهيا عن المنكر، ولا أن يكون أمره ونهيه عبثا- لزم مثل ذلك في نسخ شريعة محمد- صلى الله عليه وسلم - لما سبقتها من الشرائع فالعقل يسوي بينهما[3].

(٤) إبطال دعوى تأبيد شريعة موسى:

إن الذين منعوا النسخ من اليهود زعموا أنه يؤدي إلى القول بجواز البداء على الله تعالى، وأنه يأمر بالقبيح وينهى عن الحسن، وغير ذلك من الأمور التي تعلقوا بها في رفضهم للنسخ، فهذا هو الدليل العقلي الذي يعقلون به، وهناك دليل نقلي يحتجون به على

---

(١) المغني، ١٦/١١٠ و ١١١.

(٢) انظر: المغني، ١٦/١١١.

(٣) راجع: المغني، ١٦/١٠٩.

مذهبهم، وهو أن موسى – عليه السلام– قد منع من نسخ شـريعته وأخبـر بأنها مؤبدة[1]، ونستطيع تركيز نقض المعتزلة لهذا الدليل المزعوم في نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: النظر في الخبر المنسوب لموسى – عليه السلام – من حيث معناه وما ينبغي أن يعلم منه، ولم يكن القاضي عبد الجبار في موقفـه من الخبر متمشيا مع منهجه الذي انتهجه في النظر إلى نصـوص الكتـاب المقدس بعهديه، حيث لم يكن ليعبأ بما يزعم الخصوم من أمور ينسبونها إليه، ويرميه كله بالزيف والوضع والاختلاق، ولكنا وجدناه هنا يتناول هذا النص بالتأويل حينا، وبالحكم على الخصوم بالتزام معنى ما يفهم منه لئلا تتعارض الأدلة حينا، يفعل هذا دون الطعن في صحة نسبة النص لموسى، أو رمـي أصحابه بوضعه وتلفيقه، وربما يعود السبب في ذلك إلى إمكان تأويل هـذا النص تأويلا يتمشى مع القول بالنسخ، وعدم تعذر تحميله هذا الوجه، وسهولة التدليل على أن خلاف المعنى يؤدي إلى كثير من المفاسـد التـي يقتضـي أقلها وجوب رفض هذا المعنى، وأيضا لعل اجتماع اليهود على هذا الخبـر، وكثرة ترديدهم لهذه الحجة وتدينهم بها ومناظراتهم علماء الملل فيها دائمـا ألقى على القاضي تبعة دحضها وإظهار فسادها مع الفرض جـدلا بصـحة نسبة هذا الخبر إلى موسى، فالواجب – إذن – العمل على إبطال هذه الحجة ودحضها.

---

(١) لم أعثر في التوراة الحالية على نص يفيد المعنى الـذي يـورده علمـاء المسـلمين وينسبونه لليهود مثل: "شريعتي لا تنسخ أبـدا"(شـرح الأصـول، ص٥٨١)" وإن شريعتي مؤبدة" (التثبيت، ١/١٢٥) أو "لا تقبلوا من نبي أتاكم بغير هذه الشريعة وإن جاءكم بالبينات"(الفصل، ١/١٨٩وغيرها)، إنما فيها ما معناه عدم قبول أحد يـدعو إلى عبادة آلهة أخرى غير الله تعالى، وإن كان نبيا(راجع: تثنية، ١/١٣-٥).
وربما كان ذلك المعنى موجودا في نسخ التوراة فيما مضى. ومهما يكن فإن اليهـود مجمعون على منع نسخ شريعة موسى.

وسبب آخر يتبين لنا من اهتمام القاضي بقضية تعارض هذا الخبر مع دلالة المعجز على نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم- وهو خطورة النتائج التي يمكن أن تترتب على مثل هذا الشبهة التي يتعلق بها اليهود، ومن هذه النتائج الطعن في نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم- فإن اليهود يزعمون أن الأدلة لا تتناقض، وهذا حق، ولكنهم يبنون عليه فيقولون: فإذا ثبت أن موسى - عليه السلام - خبر بأن شريعته لا تنسخ، وأنها لازمة على التأبيد مادام التكليف ثابتا، فيجب أن نعلم أن من ادعى نسخ شريعته لا يجوز أن يكون نبيا، وذلك لأن إثباته نبيا يوجب كون الأدلة متناقضة. واضح - إذن - أنهم يتعلقون بأن موسى قد منع من نسخ شريعته، وما دام الأمر كذلك فيجب أن يرتكز البحث في هذا الخبر، وعن المعنى الذي أراده موسى والذي ينبغي أن يحمل عليه.

وأول نقطة عالجها القاضي في هذا السبيل أنه عمل على إبطال أن العلم الذي يستفاد من هذا الخبر علم ضروري، لأن هذا هو عمدة ما يعتمد عليه اليهود، وإن كان منهم من يزعم أن العلم الذي يستفاد من هذا الخبر علم مكتسب طريقه الاستدلال، وهؤلاء يخالفون طريق العلم بالأخبار، فإنه يجب أن يكون ضروريا(١)، ولا يجوز أن يكون عقليا(٢)، أما الذين ادعوا حصول الضروري بخبر موسى وقصده من هذا الخبر وهو المنع المطلق المؤبد من النسخ فإن القاضي يبين لهم أن العلم الضروري يجده كل من سمع الأخبار في نفسه صدّقها أم كذبها، ويستدل على عدم حدوث هذا العلم بحال المسلمين أنفسهم الذين سمعوا هذه الأخبار، وخالطوا اليهود مخالطة تامة، ولم يحصل لهم هذا العلم، ويدلل على أن ذلك العلم لم يحصل للمسلمين بما يعتقده المسلمون من نبوة من ينسخ شريعة صاحب الخبر وهو موسى عليه السلام

---

(١) انظر: المغني، ١٦/١٢١.

(٢) انظر: السابق، ١٦/١٢٥.

على الرغم من تصديقهم له وتثبيت نبوته وعلمهم ضرورة بها، وهذا هو محمد – صلى الله عليه وسلم – فنحن نجد ذلك من أنفسنا، ونعرفه اليوم من أحوالنا، وذلك يدل على أن العلم الضروري بما ادعوه غير حاصل لنا، ونحن نخالطهم، ونسمع أخبارهم بأكثر مما يخالط كثير من اليهود لهم، فكيف يجوز ما ادعوه من العلم الاضطراري وهو لم يحصل لنا؟

وينطلق القاضي من هذه الحقيقة البينة إلى إلزامهم بألا يحصل لهم هم أنفسهم هذا العلم المدعى، لأن حالهم – في ذلك – كحالنا، ويؤكد أن هذا هو ما يجدونه في أنفسهم، ولكن الكذب والقول الزور المخالف لما في النفس هو شأنهم دائما[1]، وهم في ذلك التدليس لا تخرج الأدلة التي يعدونها حججا من كونها دعاوي وشبها، فإنهم يزعمون أن موسى – عليه السلام – قال: إن شريعته مؤبدة، وكان ذلك على مسمع ومرأى ممن كانوا معه، وهم – يومئذ – ستمائة ألف رجل شاب سوى المشيخة والنساء، وقال – بزعمهم –: إنه لا يحل تغير شيء منها ألبتة، وإن من ادعى خلاف ذلك فقد كذب وكفر، وادعت العلم بذلك. ويعود القاضي فيؤكد أن العلم الذي يدعونه في أنفسهم غير موجود، لأنهم لو كانوا بذلك عالمين، وكان اعتقادهم بذلك علما حجهم به أسلافهم لكان يجب أن يكونوا هم حجة على أهل زمانهم، فلما كنا بذلك غير عالمين ثبت أن اعتقادهم بذلك ليس علما، وقد مثل المعتزلة بأمور كثيرة لما حصل للمسلمين العلم الضروري به، وذلك مثل:

(١) علمنا بأن موسى – عليه السلام – كان يدعي أنه رسول، وأن الله اصطفاه وأرسله.

---

(١) انظر: المغني، ١١٨/١٦.

(٢) علمنا أن من شريعته تحريم الأمهات والبنات، وإقامة السبت، فيقول القاضي معلقا: "وهذا يخالف ما ادعيتم من العلم بتأبيد شريعته لأنه لم يكن، ولو كان لوقع العلم به كما وقع بغيره بل بأقوى"[١] وربما خص القاضي هذا (بأقوى) لما فيه من الأهمية في أصل الديانة، ومما يزيد ذلك وضوحا أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما عهد أن شريعته مؤبدة علم ذلك كل من سمع الأخبار ممن صدقه أو كذبه، فلو كان الأمر كما ادعوا لعلمنا ذلك بأخبارهم، كما علموا ذلك من شأن نبينا بإخبارهم إياهم ولسماعهم ذلك منا[٢].

ولتأكيد هذا المعنى نسوق ما دار بين بعض مجادلي اليهود ونظارهم ممن قد قرأ الكتب وأكثر الاختلاف إلى العلماء وكتب كتبهم، وادعي أنه يتقدم على علمائهم من أهل عصره[٣] وبين أحد العلماء المعتزلة حيث "قال له المعتزلي: أليس إنما يعرف الأخبار من تأخر عمن تقدم ؟ قال: بلى، قيل له: أليس اليهود الذين كانوا مع محمد - صلى الله عليه وسلم - وفي زمانه قد علموا أن موسى قد قال: إن شريعتي مؤبدة؟ فقال: بلى، فقيل له: فلم يقولوا لمحمد أنت زكيت موسى وصدقته ووثقته، وهو قد قال ووصى بأن شريعته مؤبدة؟ وفي هذا كفاية في كذبك وبطلان قولك، وهذا أمر ظاهر بين يستدركه رعن النساء فضلا عن عقلاء الرجال، فأين كانوا عنه؟ وقد خرجوا معه وفي عداوته إلى شدائد الأمور من شتمه، وهجوه، والغدر به، ومساعدة قريش في محاربته، وبذل الأموال والمهج من مكارهه؟ فقال: قد قالوا ذلك له، وأقاموا الحجة عليه، فقيل له: من أين لك العلم بهذه الدعوى؟ فقال: قد علمت ذلك. فقيل له: فلم لم يعلمه خصومك كما علمته؟ فقال: مجته الأسماع، فقيل له: ما

---

(١) تثبت دلائل النبوة، ١/١٢٥.

(٢) انظر: السابق، ١/١٢٥

(٣) انظر: السابق، ١/١٣٢.

تزيد على الدعاوي، فإنك ادعيت أن ذلك قد كان، فقيل لك من أين لك العلم به، ولم لا علمه خصومك ؟ فادعيت أن الأسماع مجته، فانتقلت من دعوى، وقرنت الدعوى بدعوى، ولا فرق بين دعواك هذه، وبين من ادعى أن اليهود حين قال هذا أحيا الله موسى وهارون، وأظهر على أيديهما الآيات والمعجزات فكاشفا محمدا، وشافهاه، وأقاما الحجة عليه بمشهد من اليهود ومن أصحابه، وأن ذلك قد كان وعلم، ولكن مجته الأسماع، فما أتى هذا اليهودي بشيء"[1].

بما تقدم أبطل القاضي عبد الجبار ادعاء من ادعى من اليهود أنا نضطر إلى قصد موسى – عليه السلام – وأن النقل يوجب الاضطرار إلى قصده من الخبر، وهو تأبيد شريعته، ومن الذين ادعوا العلم الضروري في هذه القضية من قصر حصول هذا العلم على نفس الخبر دون القصد، ويجاري القاضي هؤلاء في قولهم بثبوت صحة الخبر نفسه ضرورة ولا يعترض على ذلك ولا في موضع، وعول – في هذا– على تعيين المعنى الذي يفهم من هذا الخبر على غير ظاهره، ويبين أن هذا العدول عن ظاهر النص يوجبه كثير من الأمور، أولها وأوضحها أن قول موسى "شريعتي لا تنسخ أبدا" لا يخالف اليهود في أنه قيل بلغة غير لغة العرب، لأن المعلوم أن موسى كان لا يتكلم العربية، وإنما كان يتكلم اللغة العبرية، وعلى هذا لا يمكن الاحتجاج بظاهر هذا النص، سيما ومن الجائز أن يكون المترجم قد أخل بقرينة كانت معه، فلم يفسرها[2]، وهذا الاحتراز يؤكد اهتمام القاضي بدور الترجمة في تحريف النصوص وإخراجها عما قصد بها في لغتها.

---

(١) السابق، ١/١٣٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٥٨١.

وعلى هذا فالرد على من يزعم حصول العلم بنفس الخبر دون القصد في نقطتين:

(١) إذا كان الأمر كما يقولون فإنه لا يمتنع العدول عن ظاهر النص بما يرد من النسخ من بعد، لأن قول موسى- عليه السلام- لا يكون أكثر من قوله تعالى وأمره، وقد ثبت أن من الجائز في الأمر الوارد عن الله - تعالى- أن يرد النهي بعده، وإن دخله التأبيد فكذلك القول في أمر موسى - عليه السلام - ونهيه.

(٢) إن قولهم هذا يوجب كون الخبر موقوفا على الدلالة، فإذا بينا ثبوت نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم- بالمعجزات التي بمثلها ثبتت نبوة موسى-عليه السلام - وأثبتنا أن محمدا - صلى الله عليه وسلم- ادعى نسخ الشريعة، فقد حصلت الدلالة الموجبة لصرف ذلك الخبر عن ظاهره، وبيان الغاية التي ينتهي إليها المراد به، وهذا يوجب أن يكون الكلام في ذلك متعلقا بثبوت نبوة نبينا - صلى الله عليه وسلم- وبمعجزاته، ويخرج ما ذكروه من أن يكون مانعا(١).

النقطة الثانية: لفظ التأبيد لا يمنع النسخ: إن قول موسى - عليه السلام - "تمسكوا بشريعتي أبدا" لا يمنع من النسخ، وذلك لأن الأمر وإن اقترن به لفظ التأبيد لا يمنع من ورود النهي بعده، وإزالة التعبد به، ولا يجوز لأحد من اليهود أن يقول: إنا ننقل عنه أنه قال: شريعتي لازمة أبدا، وهذا خبر وليس أمرا، لأن الخبر يقوم مقام الأمر، لأنه يحل محله، أي من حيث إلزام المخاطب بالفعل المذكور سواء جاء هذا الإلزام بصيغة الخبر أو بصيغة الأمر. وقد حاول المعتزلة أن يوضحوا هذه الفكرة إلى الأذهان فاستشهدوا بآيات القرآن الكريم لإظهار الدلالة الأسلوبية، وأنه لا فرق بين

---

(١) انظر: المغني، ١٢٢/٣١.

الخبر والأمر، يقول القاضي "ولذلك لا نفصل بين قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وبين قوله ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ في جواز ورود النسخ فيه، ولذلك نقول: إن الأمر يفيد الخبر، فلا فرق بين أن يقول القائل: افعلوا كيت كيت، وبين أن يقول في ذلك: إنه واجب لازم إذا كان الأمر إلزاما، فلو صح ما ادعوه عن موسى كان لا يمنع من ورود النسخ بعده"[1]، فالقاضي – كما ترى – يعلق الكلام على صحة الخبر في قوله: "فلو صح ما ادعوه عن موسى كان لا يمنع من ورود النسخ بعده" وهذا يؤكد ما سبق أن قلناه من خروج القاضي عن منهجه في رفض التعرض للنصوص التي يشك في صحتها أصلا.

وقد اعتمد المخالفون من اليهود في هذا على أن الأمر المتقدم يستغرق حال المأمور كله في كل الأوقات، ويريدون بذلك أنه يقتضي التعبد على الدوام، فإذا ورد النهي فقد صار نهيا عن نفس ما الأمر أمر به، وذلك لانشغال حال المأمور بالأمر، فلا مكان للنهي إلا إذا حل محل الأمر فدل على البداء، ويرفض المعتزلة هذا، ويرون أنه توهم، وذلك لأن الأمر المطلق لا يقتضي إلا إيقاع ذلك الفعل فقط، ولا يقتضي التكرار، وكذلك النهي المطلق، لأنهما يحلان محل الإثبات والنفي، فإذا كان قول القائل: وقع الضرب لا يدل على العدد، وكذلك إذا قال: لم يقع الضرب، فيجب أن يكون الأمر والنهي بمنزلته، لأن الأمر لغيره بأن يضرب كأنه قال له: افعل ما تسمى معه ضاربا، ولا يتناولان الأوقات، فالظاهر في الأمر أنه إنما لا يقتضي فعل مرة إلا بدلالة، فكيف يقال: إنه قد استغرق فعل المكلف أبدا، حتى يبنى على ذلك أن النهي الوارد بعده يتناول نفس ما يتناوله الأمر ؟[2].

---

(١) المغني، ١٦/١٢٣.

(٢) المغني، ١٦/٩٩.

ويعتل اليهود – أيضا- بأن الأمر جاء بصيغة تنبئ عن الدوام والتكرار فهو يقول: افعلوا أبدا، وتمسكوا به دائما إلى غير ذلك من الألفاظ، ويزعمون أن شريعة موسى – عليه السلام – وردت كلها هذا المورد، لأنه قد ثبت عنه أنه قال: تمسكوا أبدا بشريعتي إلى غير ذلك.

ويناقش المعتزلة هذه المقولة بأمرين: الأول إنكار أن لفظة التأبيد إذا دخلت في الأمر والنهي اقتضت ما ذكروه، وقد يركن المخالف في هذا إلى اللغة فيدعي أن اللغة تقتضي أن تكون لفظة التأبيد دالة على الديمومة والأبدية، ويرد المعتزلة على ذلك بأنه إذا كانت اللغة تقتضي ذلك فإن العرف يمنع منه، والعرف أقوى من اللغة، لأنه يرد على اللغة فيتغير حكمها، ومعنى أن العرف منع من ذلك أننا نستعمل هذه اللفظة بدلالة تختلف عما يعتلون به من الدوام والأبدية، لأنها تدل في العرف على التعلق إلى أن تحصل البغية من أداء الفعل، ويمثل القاضي لذلك بقولنا: لازم الغريم أبدا، فكأنك قلت لازمة حتى تحصل البغية، وكذلك إذا قلت لازم فلانا أبدا، وتعلم العلم أبدا، واحضر عندي أبدا، تكون قد أردت بهذه الألفاظ التوقيت والغاية، أي حتى تحصل البغية، وإذا كان الاستعمال يخالف اللغة فلا يجوز التعلق بما تفيده اللغة، وعلى هذا الاعتبار ينظر إلى ما يصدر منه تعالى من كلام يقتضي معنى الأبدية، فيحمل على معنى: افعل هذا إلى أن تحصل البغية، ولكن يبقى سؤال: وما البغية التي حصلت بأمر الله في شريعة موسى؟ يفهم من كلام المعتزلة أن تلك البغية هي ورود شريعة محمد- صلى الله عليه وسلم-لأنه إذا لم يعرف متى تحصل البغية فلابد من أن يدل الحكيم عليه إما بخبر أو نهي، وهذا ما فعله بشريعة محمد – صلى الله عليه وسلم –.

ولكن: ألا يتعلق المعتزلة أنفسهم بلفظ التأبيد في قضية الوعيد، فيقولون:

إن لفظة التأبيد إذا دخلت على الوعيد دلت على الدوام ؟[1] فكيف يتسق فكر المعتزلة في موقفهم من دلالة لفظ التأبيد على الدوام بين مذهبهم الكلامي وبين جدلهم مع اليهود؟ إن المعتزلة لا يتناقضون في ذلك كما يتوهم المرء للوهلة الأولى، وذلك لأسباب ثلاث:

أ- أنهم يقولون: إن العرف منع من صرف اللفظة إلى الدوام فيما يخص الأمر والنهي فقط أو ما شاكلهما، وليس الوعيد من هذا القبيل، فلا تعارض في ذلك، ويعلل المعتزلة تفرقتهم بين الأمر والنهي وبين الوعيد بأن الأمر والنهي لهما غاية، وتنتهي أبدية أحدهما بتحقق الغاية منه، أما الوعيد فغير ذلك، ولكن قد يضعف هذا القول أن الوعيد غايته تعذيب المذنبين، فإذا تم التعذيب وهو الغاية: أما يوجب هذا انتهاء أبديته؟ إلا إذا كانت هناك غايات من الوعيد يختص بعلمها القديم عز وجل.

ب-إن علماء المعتزلة لم يتعلقوا في الوعيد بلفظ التأبيد فقط، وإنما تعلقوا به مع الخلود، فإنه تعالى لما قال: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾[2] إلى ما شاكله دل ذلك على التأبيد.

ج- يرى المعتزلة أن من حق العقاب أن يستحق دائما، ولا دليل- عندهم – يقتضي العفو"بل قد ثبت أنه تعالى لا يتفصل بالعفو"[3] لهذا حكم المعتزلة بالدوام علي الوعيد، وحكموا بخلافه في قضية النسخ.

---

(١) انظر: المختصر في اصول الدين، ص ٢٦٠، وشرح الأصول الخمسة، ٦٧وما بعدها.

(٢) جزء من الآية ٦٥من سورة الأحزاب، وهي بتمامها ﴿ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾.

(٣) المغني، ١٦/١٠٠

ولا شك أنه ليس هناك قيد على عفو الله – عز وجل – وأن مثل هذه الأحكام الخاطئة إنما ساق إليها إصرار المعتزلة على إخضاع ما في عالم الغيب إلى قوانين ما في عالم الشهادة، وهذه زلة تؤدي إلى كثير من الخطأ، فإن الوعيد وما شاكله من أمور الآخرة لابد أن يختلف النظر إليها عن النظر إلى أحكام شرائع الأنبياء. ولا يضير رأى المعتزلة في النسخ هنا التسليم بجواز وقوع العفو من الله تعالى لأنهم بنوا كلامهم عن دلالة لفظة التأبيد بتحكيم العرف في ذلك(١)، والوعيد ليس مما يخضع للعرف، نظرا لكونه في عالم الغيب الذي لا نعرف عنه شيئا إلا عن طريق السمع وليس للتعارف مجال فيه.

الأمر الثاني: العلم بمخالفة إرادته تعالى لظاهر اللفظ، فلو صحت نسبة هذه الألفاظ التي تفيد التأبيد إلى الله تعالى فإنه ينبغي أن تحمل على مراد الله تعالى منها، وقد دلت الدلالة أنه تعالى لا يجوز أن يريد الدوام، فيجب حمل الألفاظ على ما دلت عليه الدلالة، وتصير اللفظة بذلك كأنها غير موضوعة لهذا المعنى المعارض للإرادة، ويمثل القاضي لذلك بقوله: "فكما تقول: علمنا كل شيء، وأكلنا كل شيء فمعلوم أن اللفظ لا يحمل على ظاهره؛ لأنه لا يصح، فوجب أن يكون المراد به البعض، ويصير اللفظ كأنه وضع لذلك"(٢).

النقطة الثالثة: تعارض التأبيد مع دلالة المعجز: إن اليهود لم يتنبهوا إلى أمر مهم في قولهم بعدم جواز نسخ شريعة موسى استنادا إلى خبره – عليه السلام – في هذا، وإلى غيره مما قدمنا من شبه يتوهمون أنها حجج عقلية، وقد أبرز المعتزلة هذه النقطة بمهارتهم الكلامية المعهودة، وانتهوا

---

(١) انظر: المغني، ١٦/٩٩، ١٠٠.

(٢) المغني، ١٦/١٠١.

إلى هذه النتيجة "إن عدم التسليم بجواز نسخ الشريعة وبحمل خبر موسى- على فرض صحته -على خلاف ظاهره يطعن في دلالة الإعجاز، وبالتالي يطعن في نبوة موسى نفسه". فكيف هذا؟ نحن نعلم - واليهود كذلك - أن محمدا - صلى الله عليه وسلم - ظهرت عليه المعجزات، ونعلم أنه ادعى النبوة، وادعى أن شريعته ناسخة لشريعة موسى، فلو لم نسلم له بصحة نبوته لدلالة المعجز كان هذا بمثابة الطعن في دلالة المعجز على النبوة، والطعن في دلالة المعجز يؤدي إلى الطعن في نبوة موسى التي لم تثبت إلا بالمعجز ودلالته على النبوة. وذلك الأمر واضح جلي فإنه إن كان مثل المعجزات التي ظهرت على موسى يظهر على محمد - صلى الله عليه وسلم - ولا يدل على النبوة فكذلك معجزات موسى غير دالة على نبوته. ومن هذا وجب حمل خبر موسى على خلاف ظاهره لأن حمله على ظاهره ينقضه هو نفس، وبذلك يكون حمله على ما وافق دلالة المعجز واجب[1]. وتبقي القسمة على اليهود: إن شريعة موسى لا تنسخ بشريعة من معه معجز أم من ليس معه معجز؟ فإن كانوا يقولون: لا تنسخ بشريعة من معه معجز أدى ذلك إلى الطعن في دلالة المعجز، وهذا يخرج موسى من كونه نبيا، لأن معجزه ليس دلالة على نبوته، فدلالة الإعجاز على النبوات لا تختلف ولا تختص، وإن قالوا: لا ينسخها من يدعي نسخها ولا معجز معه، فهذا باب لا نخالف فيه[2].

المعتزلة - إذن- يجعلون دلالة المعجز على النبوة دليلا على جواز نسخ شريعة موسى[3]، ويلزمون المخالف في جواز النسخ بالطعن في تلك

(١) انظر: المغني، ١٦/١٢٩.
(٢) انظر: السابق، ١٦/١٣٠.
(٣) راجع: المختصر في أصول الدين، ص٢٧٠.

الدلالة، وبالتالي الطعن في نبوة موسى كذلك، فهناك تعارض بين المنع من النسخ وبين التسليم بدلالة المعجز، وإذا كان الخبر الوارد عن موسى في قضية نسخ شريعته هو معول طائفة كبيرة من اليهود، فما هي الأسباب التي توجب الأخذ بدلالة المعجز الذي ظهر على محمد - صلى الله عليه وسلم- دون الخبر الوارد عن موسى عليه وسلم والذي منع من نسخه شريعته؟ يمكن تحديد تلك الأسباب - كما يراها المعتزلة - في النقاط الآتية:

(١) الخبر يدخله الاحتمال، أي لا يحمل على وجه واحد، بحيث لا يحمل على سواه، أما المعجزات فلا يدخلها الاحتمال، ولذلك لا يجوز المعتزلة أن يكون الخبر صارفا عن النظر في المعجزات، وعليه فيجب على المخالفين من اليهود أن ينظروا في معجزات محمد - صلى الله عليه وسلم- ويناظروا المسلمين فيها ليزيلوا الشبهة عنهم إن استطاعوا أن يثبتوا أن في معجزات محمد- صلى الله عليه وسلم - شبهة.

(٢) أن دلالة المعجز وظاهر النص كالمتناقض، فلابد من التمسك بأحدهما، وليس لنا سبيل إلى معرفة الخبر[1]، ولنا سبيل إلى معرفة المعجز، فيجب -إذن- حمل ما لا سبيل لمعرفته على ما يوافق إلى معرفته سبيل.

(٣) أن الخبر الذي تعلقوا به ليس هو باللغة التي نعرفها فنتكلم على ظاهرها أو مجازها، وإنما يرجع في المراد بالخبر - إن كان ثابتا- إليهم،

---

(١) قد يعترض معترض على المعتزلة بأن السبيل إلى معرفة الخبر معرفة اللغة، ولكن هذا الاعتراض - على الرغم من إمكان افتراض صحته بأن تكون اللغة هي السبيل إلى معرفة الخبر - فإنه يضعف عندما نقارن بين السبيل إلى معرفة شيء آخر يجري مجرى الشبهة فيه وهو اللغة، إما المعجز فطريق معرفته ليس فيه شبهات، فهو لذلك أولى، ولا يجوز العدول عنه إلى ما سواه، ولا تفضيل ما تقتضي معرفته معرفة شيء آخر إلى ما لا تقتضي معرفته شيئا.

وهم معتقدون أن نسخ شريعة موسى – عليه السلام– لا يصح ولا يقع، فهم يتأولون الخبر على ما يوافق مذهبهم واعتقادهم، فسبيلهم في ذلك سبيل من اعتقد التشبيه أو الجبر في أنه يتأول ما في كتاب الله –تعالى– للعجم ومن لا يعرف اللغة العربية على موافقة مذهبه، فإذا صح ذلك فكيف السبيل إلى جعل ذلك حجة علينا؟ وهذا الوجه ليس بحاصل في المعجزات، لأنه يمكننا أن نكشف وجه كونها دلالة للقوم كما نكشفه لغيرهم، فيجب أن تكون المعجزات قاضية على خبرهم لهذا السبب.

(٤) أن نقل الخبر من لغة إلى لغة قد يؤثر فيه فينتفي كونه حجة، أما المعجز فليس هذه حاله[١]. والمعتزلة في ذلك يركزون على قضية الترجمة وخطورتها ودورها في تحريف وتغيير وتبديل العقائد، وهذا التحريف واقع لا محالة لسببين:

(١) اختلاف دلالات الألفاظ من لغة إلى أخرى، مما قد يغير المعنى تماما.

(٢) تأويل النصوص في كل لغة مختلف عنه في اللغات الأخرى، فلو سلم النص في النقل فإن التأويل باب واسع للتحريف والتغيير، لأن صاحب اللغة الأصلية يعطي تأويلا للنص من لغته لمن ينقل لهم، فيأخذونه بتسليم دون دراية بأصله، لأنهم لا علم لهم بذلك، ويؤول الناقل النصوص حسب اعتقاده هو، فيظن أهل اللغة الجديدة أن هذا هو النص وأن هذا هو المقصد منه، وقد يتطور الأمر فيثبتون التأويل نصا صريحا.

بطلان التعبد بشريعة موسى يوجب النسخ:

اعتمد المعتزلة على أن التعبد بشريعة موسى باطل في القول بوجوب نسخ هذه الشريعة، وقد توصلوا إلى القول ببطلان التعبد بها بطرح هذا

---

(١) انظر: المغني، ١٣٢/١٦.

السؤال- بطريقة تقسيم الكلام – للمخالف: أتقولون إن المتعبد بشريعة موسى أنتم دوننا، أو كلانا متعبد بذلك؟ فإن قالوا: إنهم متعبدون فقط أخطأوا، ويتضح خطؤهم بأمرين:

الأول: إنهم بذلك قد خالفوا مذهبهم "لأن عندهم أن المتعبد بشريعته لا يختص، وهم يذهبون في ذلك مذهبنا في شريعة محمد – صلى الله عليه وسلم- ويكفرون من خالفهم في هذا الباب، ويزعمون أن الحجة قائمة على جميعهم"(1)، ولا ينبغي أن لا يفهم من الكلام – من هنا – خلاف ما هو معلوم عن اليهود ونظرتهم العنصرية التي شملت قضية الألوهية نفسها، فإن اليهود يوجبون خضوع الناس جميعا لشريعة موسى، ولكنهم لا يساوون بينهم في ظل هذه الشريعة، فيجعلون لهم مزية الحب من الله دون الناس(2).

الثاني: أن في قولهم بتعبدهم هم فقط بشريعة موسى إلزاما لهم بتجويز وإرسال نبي بعد موسى إلى قوم غيرهم، وبذلك نثبت عدم منعهم من نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – بأن يكون مبعوثًا إلى غير من بعث إليه

---

(1) المغني ١١٨/١٦.

(2) جاء في سفر التثنية، ٢/١٤ «لأنك –إسرائيل- شعب مقدس للرب إلهك، وقد اختارك الرب لكي تكون له شعبا خاصا فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض» وجاء في القرآن الكريم نقض هذا الزعم، ودحض ماحق لتلك الدعوى. يقول الله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاء اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء﴾ (سورة المائدة ١٨)، وقال سبحانه ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاء للهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴾(سورة الجمعة ٦، ٧)، انظر: هامش، ص ١٢١من (إفحام اليهود للسموأل)، والهامش للدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

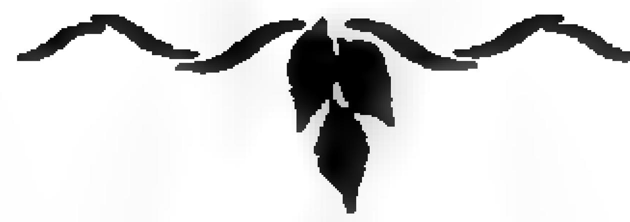
موسى، وهذا ما لا يرونه، وهو مخالف لمذهبهم، فيبطل بذلك - أيضا - تخصيص أنفسهم بالتعبد بشريعة موسى، وإن قالوا: إن الجميع متعبدون بشريعة موسى - عليه السلام - وأن من عدل عن ذلك فقد كفر وأخطأ، قيل لهم: إنه لا يجوز أن نكلف نحن بشريعته ولا نعلم أنها لا تنسخ وأنها لازمة أبدا، لأن ذلك فاسد، ونحن لا نعلم ذلك ولا طريق معرفته، فمن أين أن شريعته الآن لازمة لنا، وأنه لابد من أن نعلمنها ونعلم من حالها أنها لا تنسخ ؟ وإذا كان طريق المعرفة ذلك أن نعرف الخبر الذي ذكرتموه، ونعرف قصد موسى في ذلك، فيجب أن يكون العلم الضروري بذلك قد حصل لنا، حتى تكون الحجة فيه قائمة علينا، وإلا أدي ذلك إلى تكليف ما لا يطاق وما لا سبيل إلى معرفته، وقد علم أنه لم يحصل العلم الضروري بذلك، بدليل اعتقادنا في نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - وفي أن شريعته ناسخة لشريعة موسى(١).

فالمعتزلة يرون أن العلم الضروري لا يقع في خبر موسى، وهذا مسوغ - فيما يرون - لعدم الأخذ به دون نظر، ولكن قد يكون موقف اليهود من نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم- كموقف المعتزلة من خبر موسى فيقولون: إن العلم بها - عندنا - لم يقع، فهو - إذن - غير ضروري. والمعتزلة يرون هم أيضا أن العلم بنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم- ليس ضروريا وإنما طريقه الاستدلال، وبهذا فهم يجعلون خبر موسى ونبوة محمد - صلى الله عليه وسلم- محلا للنظر والاستدلال، وأيهما يثبت صحته نفى صحة الآخر، وهم بذلك يرغمون المخالفين من اليهود على النظر في دلائل نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم- ومدي حجيتها، ويثبتون فساد تركهم النظر فيها تعلقا بخبر موسى بتأبيد شريعته. وبذلك يصل المعتزلة إلى بطلان

---

(١) انظر: المغني، ١٦/١١١.

القول بأن الجميع متعبدون بشريعة موسى، وقد سبق أن أثبتوا بطلان القول بأن اليهود فقط هم المتعبدون بها، وليس في القسمة العقلية إلا هذان القسمان، فإذا ثبت بطلان القسمين كليهما ثبت تبعا لذلك بطلان الأصل المفترض الذي بني عليه هذان القسمان، وهو أن شريعة موسى صالحة للتعبد، وبهذا يبطل صلاحيتها للتعبد، فوجب نسخها بشريعة جديدة تصلح لذلك، وقد كانت الشريعة الجديدة هي شريعة محمد – صلى الله عليه وسلم- وهذه هي طريقة القسمة العقلية التي سبق أن تحدثنا عنها عند الكلام عن طريق الإفحام في المنهج الجدلي للمعتزلة، وهي – كما نرى – تلزم الخصم ببطلان قوله بأقرب طريق.





الفصل الثالث

موقف المعتزلة من النصرانية



المبحث الأول

(مدخل لدراسة موقف المعتزلة من النصرانية)

أولا - النصارى في الدولة الإسلامية:

من اللازم قبل تناول المسائل الجدلية بين المعتزلة كممثلين للمسلمين من جانب وبين النصارى من جانب آخر أن نعرض لحال النصارى في الدولة الإسلامية في الفترة المعنية بالدراسة، فلذلك فوائد كثيرة تعين على فهم الحركة الجدلية بين الطرفين وتتبعها، باعتبار أن التاريخ أحد أهم العوامل المساعدة على ذلك، وأيضا فإن كثيرا من كتابات المعتزلة يبدو فيه الجانب الجدلي الدفاعي ضد رؤس النصارى في البلاد، مما يفرض علينا توضيح ما يتعلق بهم وبوضعهم الاجتماعي والسياسي في الدولة الإسلامية، ربطا للجدل الديني باطاره الجتماعي الذي لا ينفك عنه.

فعلى المستوى الرسمي في الدولة الإسلامية نستطيع أن نحدد أول من اتخذ من النصارى كتّابا وهو معاوية بن أبي سفيان مؤسس الدولة الأموية، فقد اتخذ سرجون بن منصور الرومي كاتبً له(١)، وقد توسع معاوية في إلحاقه النصارى بخدمته، وحذا حذوه في ذلك بعض حكام بني أمية مثل عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) الذي اتخذ منهم عالما مؤدبا لأخيه عبد العزيز اسمه (أثنان) من مدينة الرها(٢).

---

(١) انظر: عنوان المعارف وذكر الخلائف للصاحب بن عباد، ص١٣، تحقيق: محمد حسن آل ياسين ضمن مجموعة «نفائس المخطوطات » دار التضامن، بغداد سنة ١٩٦٣، وانظر: تاريخ الطبري، ٣٣٠/٥ و ٨٠/٦، والكامل في التاريخ لابن الأثير، ١٧/٤.

(٢) الدعوة إلى الإسلام، ص ٨١ و ص٨٢.

وقد زاد من احتياج هؤلاء الحكام للكتاب النصارى معرفتهم باللغة اليونانية قبل نقل الدواوين إلى العربية، ومما يؤكد هذا ما قاله كاتب عبد الملك النصراني لزملائه عندما نقل الديوان إلى العربية: "لا تطلبوا المعيشة في غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنهم[١]".

ولما قامت الدولة العباسية لم يكن خلفاؤها أقل من الأمويين في استخدام النصارى، بل لقد ازداد نفوذ النصارى في بعض الحكومات العباسية، حتى كانت كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية من الأمور التي يعجب المرء منها، فقد كان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام[٢]، ولذلك وجدنا أبا عثمان الجاحظ يتذمر من صلف النصارى وتطاولهم على الإسلام والمسلمين في قوله: "ولم يبق إلا أن يتسموا بمحمد، ويكتنوا بأبي القاسم، فرغب إليهم المسلمون، وترك كثير منهم عقد الزنانير وعقدها آخرون دون ثيابهم، وامتنع كثير من كبرائهم من إعطاء الجزية، وأنفوا – مع اقتدارهم – من دفعها، وسبوا من سبهم، وضربوا من ضربهم، وما لهم لا يفعلون ذلك وأكثر منه"[٣].

فمنذ منتصف القرن الثالث الهجري تقريبا وإسهام النصارى في إدارة شئون البلاد يدل عليه دلائل حفلت بها كتب التاريخ[٤]، وقد استمر هذا الحال

---

(١) البلاذري، فتوح البلدان، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م، ص ١٩٧.

(٢) آدم متز الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

(٣) المختار في الرد على النصارى، ص٨٩.

(٤) انظر في ذلك: تاريخ الطبري، ١٦٢/٩ و ٢١٢، وأيضا ٨٨/١٠ و ١٤١ و ١٤٢ و ٢٦٤

حتى نهاية دولة البويهيين، فقد كان بعض البويهيين يستكتب النصارى، فعماد الدولة علي بن بويه (توفي ٣٣٨هـ) كان كاتبه ووزيره سنة ٣٢٢هـ رجلا نصرانيا من أهل الري يعرف بأبي سعيد إسرائيل بن موسى[١]، ثم عين بعده أبا سعيد النصراني[٢].

وكما رأينا الجاحظ يتذمر من حال النصارى مع المسلمين نجد القاضي عبد الجبار في هذه الفترة يتحدث بنفس النبرة فيقول: "والملوك بمصر والشام والعراق والجزيرة وفارس وما إلى ذلك يعولون على النصارى في الكتابة والوزارة والجهبذة، فلهم الرئاسة على المسلمين؛ يجبون أموالهم ويأخذونها منها بالضرائب الموضوعة على كل شيء مما لم ينزل الله به سلطانا، فيذلون بها الإسلام، وينفقونها في مكاره المسلمين"[٣].

فإذا كان القاضي عبد الجبار يسخط على هذه الحال داخل الدولة الإسلامية، لما يعلم من كيد النصارى للإسلام وعدواتهم له واجتماعهم عليه، فإن حال النصارى مع المسلمين خارج الدولة الإسلامية وعند غلبة النصارى عليهم كان من الأمور المحركة للمسلمين ضد النصارى، المقلبة لعامتهم وخاصتهم عليهم مما زاد من نفورهم منهم، وكان من أهم دوافع العلماء للتصدي لدسائسهم، ثم لإظهار فساد دينهم وتهافت عقيدتهم.

وقد ظهرت عداوة النصارى للمسلمين وشدتهم عليهم في تعاملهم مع أسرى المسلمين الذين وقعوا في الأسر نتيجة للحروب التي كانت تدور بصفة

---

(١) تجارب الأمم لمسكويه، القاهرة، ١٣٣٢هـ=١٩١٤م، ١/٢٩٩-٣٠٠.

(٢) محمد بن عبد الملك الهمذاني، تكملة تاريخ الطبري، ضمن الجزء ١١ من تاريخ الرسل والملوك للطبري، ١١/٢٩٣.

(٣) التثبيت، ١/١٩٢.

دورية بين الأمويين ثم العباسيين وبين الروم[1]، فإن القاضي عبد الجبار قد أشار إلى أن نصارى الروم يتعاملون مع أسرى المسلمين من حيث القسوة والرحمة بحسب حال قوة المسلمين وضعفهم، فعندما كان المسلمون أقوياء كان النصارى يحترزون على الأسرى لقوة الإسلام، ولما ساءت سيرة ملوك الإسلام وقلت مبالاتهم به، وصار يغزوهم من لا يهتم بأمر الدين هان المسلمون على الروم، ولعل هذه الإشارة من القاضي تبين لنا مدى العدواة التي كانت قائمة بين المسلمين والنصارى في هذه الفترة، حتى وصل بالنصارى الأمر إلى أنهم "كانوا إذا سبوا المسلمين نظروا إلى أطفالهم فخصوا منهم القطعان الكبيرة، وألقوهم، فيموت منهم الكثير"[2].

ويبدو لنا أن الحكام المسلمين لم يكونوا في معاملتهم للنصارى منطلقين من منطلقات دينية، وهذا يؤكده كلام القاضي السابق، فهم قليلو المبالاة بأمر الدين، ولو كانوا ينتصرون للإسلام لردعوا هؤلاء النصارى عن مكائدهم في الداخل والخارج، تلك المكائد التي تؤكد غيرة العلماء على الدين ومواجهتهم للنصارى بفضح أمرهم وكشف أستارهم، ولعل عوامل تثبيت الملك والخلافة كانت وراء تهاون الولاة في مجابهة النصارى وقمعهم.

وإذا استثنينا فترات تاريخية قصيرة كتلك التي حكم فيها المتوكل

(١) تمخضت هذه الوقائع الحربية عن مكاتبات بين الروم النصارى والمسلمين، منها كتاب أبي الربيع محمد بن الليث إلى قسطنطين ملك الروم، أرسله الرشيد (التثبيت، ص٧٧) وكتاب أجاب به أبو الحسن أحمد بن علي المنجم (٣٢٧هـ) على كتاب ملك الروم إلى المسلمين (التثبيت، ص٣٤٣) وكتاب مثله لعلي بن عيسى رد فيه كتاب ملك الروم إلى المسلمين (التثبيت، ص٣٤٣).

(٢) التثبيت، ١٦٨/١.

(٢٣٢-٢٤٧هـ) الذي شن حملات عنيفة على المذاهب الكلامية والنصرانية[١] أمكن القول بأن التاريخ شهد في هذه الفترة تسامحا من الولاة والحكام مع النصارى قل أن يتكرر. وكان من مظاهر هذا التسامح تلك الطريقة التي ينصب بها الجاثليق "فإنه كان يسير بحفاوة إلى دار الخلافة، وهناك يحظى بالإذن أو بكتاب العهد الحاوي على حقوقه، ثم تلقى عليه ثياب الجاثليق الثمينة، وبعد ذلك ينحدر إلى المدائن تصحبه جماعة من الجنود وجماعة من المطارنة والأساقفة وعظماء الدولة، فيزور ضريح مارماري في ديره، وبعد هذه المراسم يرجع قافلا إلى كرسيه في عاصمة الرشيد بغداد"[٢]. ولذلك وجدنا انعلاقة بين المسلمين والنصارى على مستوي عامة الناس ومن ليس لهم اهتمام بقضايا الإسلام من الشعراء والندماء علاقة طيبة، لا يبدو فيها أثر للخلاف الديني ولا حرص على قضاء كل فريق على صاحبه، ويعلل الجاحظ السبب في ذلك بالنسبة للنصارى دون غيرهم من أصحاب الملل الأخرى كاليهود والمجوس وغيرهم بقوله: "ومما عظمهم (أي النصارى) في قلوب العوام وحببهم إلى الطغام أن منهم كتاب السلاطين وفراش الملوك، وأطباء الأشراف، والعطارين، والصيارفة"[٣].

وقد أورد الجاحظ في الحيوان أشعاراً لأبي الطمحان الأسدي أحد ندماء بني الحداد النصارى ولأبي نواس يمدح فيها بعض أطباء النصارى للرشيد[٤]، وهذه الطائفة من الشعراء شأنهم في انصرافهم عن هموم الإسلام

---

(١) الدعوة إلى الإسلام، ص٩٦.

(٢) انظر: رفائيل إبو إسحاق نصارى العراق منذ انتشار النصرانية في الأقطار العراقية إلى أيامنا، مطبعة المنصور، بغداد ١٩٤٨م ص ٦٨، وانظر كذلك: ص ٥٩ وما بعدها.

(٣) المختار في الردعلى النصارى، ص٨٧.

(٤) الحيوان، ٥٢/٥، وراجع: ضحي الإسلام، ٣٢٦/١، والحضارة العربية لآدم متر، ص٦٦.

وأعداء المسلمين شأن العوام الذين لا يدركون من ذلك قليلا ولا كثيرا، أما الذين يشغلهم أمر الدين ويقلقهم تمكن النصارى في بلاد المسلمين واستعلاؤهم عليهم في غير بلادهم هم العلماء الذين يتقدمهم علماء المعتزلة على طول تلك الفترة التاريخية.

وإن كانت كتب التاريخ لم تعر اهتماما للطبقات الشعبية في المجتمع، ولم تقدم تاريخا مناسبا لعلاقتهم بعضهم ببعض، وعلاقتهم مع غيرهم من الأقليات القائمة بينهم إلا أننا يمكننا استنتاج أن من الأسباب التي دفعت بالعامة – أحيانا–إلى الانقلاب على النصارى الغلاء الذي كانوا يعانون منه[1]، والذي كانوا يرون أن النصارى أو المستوزرين منهم سبب فيه أو مسئولون عنه. وكذلك ما يظهر على النصارى عامة والمتعصبين منهم خاصة من حقد على الإسلام وكراهية للمسلمين.

ومهما يكن فإن موقف العوام من النصارى لا يفيد إلا باعتباره انعكاسا لرؤية المسلمين للنصارى، مما يمثل دافعا من أهم الدوافع للعلماء للخوض مع علماء النصارى في الجدل الديني والمناظرات.

وهناك طائفة من النصارى كانوا غالبا محل ثقة الخلفاء. وكان منهم ندماء لبعضهم. وهم الأطباء والمنجمون النصارى، وقد قام بعض هؤلاء بدور سياسي أو اجتماعي أو تعليمي بارز، وشاركوا جيمعا في الجانب الديني بوضوح.

أما الأطباء فقد احتلوا مكانة مرموقة لدى كثير من الحكام في هذه الفترة من أمثال سلمويه وابن ساويه، وبختيشوع بن جبريل عند المأمون وابن أبي فؤاد[2]. وقد أورد ابن النديم ما يفيد في معرفة مكانة يختبشوع وأبيه، وقدر المال الذي تكسبوه[3].

---

(١) انظر: تكملة تاريخ الطبري، ص٤٢٩.

(٢) الحيوان، ١٢٣/٤ و ١٢٤، وانظر: تاريخ ابن العبري، ص٢٧٧، وما بعدها.

(٣) الفهرست، ص٢٩٦، وانظر: مروج الذهب، ٣٥٥/٣.

ولكن بالرغم من تلك المكانة العالية التي حظي بها هؤلاء الأطباء النصارى لدى الخلفاء إلا أنهم لم يكن لهم دور فعال مباشر في مسألة الجدل الديني بين الإسلام والنصرانية[1]، وأن كانوا لابد أن يكون لهم دور غير مباشر يتمثل – على الأقل – في استياء الغيورين من المسلمين من تسلطهم على الحكام وتقربهم منهم.

وأما المترجمون فإن دورهم يختلف عن الأطباء والمنجمين، وتأتي خطورة تأثيرهم من حساسية عملهم، حيث يتعاملون مع العلم والفلسفة والثقافة، وقد تعرض القاضي عبد الجبار لهؤلاء المترجمين في مواضع عديدة بما يؤكد خطورة الدور الذي كان يؤديه هؤلاء المترجمون في معاداة الإسلام والانتصار للنصرانية، وإن كانوا يظهرون أنفسهم بمظهر لا يدل على هذا، وكان بعضهم يتستر بالنصرانية، وهو ينصر الإلحاد ويعمل على إبطال البنوات. يقول القاضي عبد الجبار: "فأما أهل الجدل والنظر ومن يتجرد في نصرة النصرانية، ويضيف الكتب في ذلك فكلهم ملاحدة وزنادقة، ويكذبون المسيح وجميع الأنبياء – عليهم السلام – ويستجهل الشرائع ومن يعمل بها، فلا تكاد تجد فيهم إلا من هذه سبيله مثل: قسطا بن لوقا[2]، وحنين بن إسحق، وابنه إسحق[3]، وقويري[4]، ومتى الجرمقاني وهو المكني أبو

---

(١) مما يؤكد هذا قول بختيشوع عن نفسه أمام الجاحظ: «أنا لا أحسن الكلام» (انظر: سرح العيون، ص١٥٩).

(٢) هو فيلسوف شامي نصراني، اشتهر بالترجمة من اليونانية إلى العربية، وبرع في علوم كثيرة، وقد عاصر يعقوب بن إسحق الكندي (انظر: الفهرست، ص٤١٠ وص٤١١).

(٣) هو أبو يعقوب إسحاق بن حنين يزيد على أبيه في صحة النقل من اليونانية والسريانية إلى العربية والفصاحة في العربية توفي سنة ٢٩٨هـ. (الفهرست، ص٤٢٥).

(٤) اسمه إبراهيم قويري، ويكنى أبا إسحق، ممن أخذ عنهم علم المنطق (الفهرست، ص٣٦٧).

بشر بن يونس[١] الذي فسر كتب الملاحدة، وهلك في سني نيف وعشرين وثلثمائة، وبعده يحيي بن عدي[٢]، وعنه أخذ هؤلاء الملاحدة الذين في زمانك، ومذهبهم لا يقوم بالجدل"[٣].

فالقاضي يرى أن ولاء هؤلاء الفلاسفة المترجمين ليس للنصرانية بل لفلاسفة اليونان الذين لا يؤمنون برسول ولا يقرون بالتوحيد، وقد عادى هؤلاء الأديان كلها والشرائع كلها عصبيه لهؤلاء اليونان. يقول القاضي: "وهؤلاء النقلة حرصوا كل الحرص على تزيين كتب اليونان، وخذفوا كثيرا من ضلالهم وفاحش غلطهم عصبية لهم وإبقاء عليهم، وأعاروهم وأعطوهم ما ليس لهم من معاني الإسلاميين وبيانهم، والعدو إذا كان متدينا لم يؤمن حنقه، فكيف من لا يعتقد معادا، ولا يرجو حسابا، ولا يخاف عقابا"[٤]. ثم ذكر القاضي أن هؤلاء جعلوا حجتهم على لسان أرسطاطاليس ومن قوله وأصوله، وأرسطاطاليس لا يؤمن بكتاب ولا نبي ولا شريعة، وينكر فلق البحر، وانقلاب العصاحيه، وأحياء الموتى، وولادة مريم إلى غير ذلك، ويرى أن التصديق بذلك جهل وحمق وقلة عقل، فانظر من أولى بقلة العقل هو أو من جعله حجة لدينه ويأخذ عنه؟ فما بعد هذا من فضحيتهم بشيء"[٥] فإذا كان القاضي ينفي نصرة هؤلاء للنصرانية فإنه يقصد بذلك أن يثبت

---

(١) أبو بشر متى بن يونس المنطقي النصراني، كان ببغداد سنة ٣٢٠هـ (القفطي، ص٣٢٣).

(٢) هو أبو زكريا يحيي بن عدي المنطقي، قال ابن النديم: وإليه انتهت رياسة أصحابه في زماننا، قرأ على متى بن يونس والفارابي وعلى جماعة، مذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية (الفهرست، ص٣٦٩)

(٣) التثبيت، ١/١٩٣ و ١٩٢.

(٤) التثبيت، ص٧٦.

(٥) السابق، ص١٩٣.

عدواتهم لكل الأديان وانتصارهم للالحاد، وهذا يزيد من خطورتهم على الإسلام والمسلمين؛ يقول في توضيح هذه الفكرة: "وقد عرفت حال من تقدم في زمانك من أسلافهم وتجريدهم في الإلحاد مثل قسطا بن لوقا، وحنين بن إسحاق، وابنه إسحاق، وأشباههم وقد عرفت مكاشفة ابن زكريا الرازي، فهذا كان نصرانيا بن نصراني يتستر بالنصرانية ويذهب مذهب الملاحدة، ثم أظهر الإسلام، وتسمي بمحمد، وكان اسمه يوحنا، وإنما فعل ذلك مكيدة للإسلام"(١)، ويقول في موضع آخر عن هؤلاء المترجمين: "وهم أعداء رسول الله – صلى الله عليه وسلم- وأشد الناس حرصا على التشكيك في الإسلام، وصد أهله عنه"(٢).

فإذا كان الأطباء قد قاموا بدور سياسي بارز كما هو شأن عيسي المتطبب (٣٥٨توفي سنةهـ) الذي هيأ من سنة ٢٩٩هـ إلى سنة ٣٠٤هـ مع ابن فرجويه عودة لبن الفرات إلى الحكم، وكان ذا نفوذ واسع بين سنة ٣٠٤هـ و٣١١هـ(٣)، فإن المترجمين قد كان لهم تأثير واضح في تنشيط الحركة الجدلية الدينية بين المسلمين والنصارى، وقد أسهم كثير منهم في تلك الحركة الجدلية كيحيي بن عدي الذي ألف كتبا رد فيها على نقض المسلمين للنصرانية(٤).

---

(١) التثبيت، ١١٥/٢.

(٢) التثبيت، ٧٥/١.

(٣) تجارب الأمم لمسكويه، ٤٣١/١ و ٢٧٢ و ٢٩٤.

(٤) منها كتابه في الرد على أبي عيسي الوراق في كتابه (الرد على فرق النصارى الثلاث)، وقد ذكر القفطي في أنباه الرواه (٢٩٥/١١أن الرماني المعتزلي (توفى ٣٨٤هـ) له كتاب على يحيي بن عدي في نقض التثليث. ومن هذه الإسهامات كتاب قسطا بن لوقا، وكتاب إسحاق بن حنين في الرد على يحيي بن على بن المنجم (توفى ٣٠٠هـ) في رسالته في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (التثبيت، ٣٥٢/١).

أما الصنف الذي يمثل الأهمية الكبرى فيما يتعلق بموضوعنا فهو هؤلاء النفر من علماء النصارى الذين برزوا في علم اللاهوت وبرعوا في علم الجدل والكلام، فهؤلاء كان لهم الدور الأعظم في إثارة الجدل الديني بين المسلمين والنصارى.

وقد قام بهذا الأمر وتولى كبره القديس يوحنا الدمشقي (توفى ١٣١هـ) الذي تناقلت الكتب عنه تعليمه للنصارى الجدل مع المسلمين بصيغة "إذا قال لك العربي كذا، فقل له: كذا"، فكان الدمشقي حريصا على المحافظة على بقاء النصارى القائمين بين ظهراني المسلمين نصارى كما هم، ولذلك فقد اجتهد في افتراض اعتراضات المسلمين عليهم ليحصنهم ضدها، وكان في بعض فتاويه يحرم الكلام والجدل ليمنع من احتكاكهم بالمسلمين، فاضطر إلى ذلك على الرغم من أن تحريم الكلام ليس من الحدود القائمة في كتب النصارى(١). عاش يوحنا الدمشقي في النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني الهجري. وكان أبوه سرجون بن منصور الرومي كاتبًا لخلفاء بني أمية. مما أعطاه فرصه منذ صغره للاحتكاك بالمسلمين والتعرف على دينهم وتعاليمه، ولذلك فإن يوحنا الدمشقي كان مطلعا على العقائد الإسلامية بطريقة لم تتوفر لغيره ممن كتبوا ضد الإسلام بعده، وذلك باعتباره آخر آباء الكنيسة الشرقية.

ومن هنا يتبين لنا أن يوحنا الدمشقي يعتبر من الشخصيات النصرانية التي أثرت في الفكر النصراني المواجه للإسلام بشكل أو بأخر.

ومما يدل على مكانته لدى النصارى في الشرق والغرب قديما وحديثا وبخاصة لدى أولئك الذين يهتمون بالحوار الجدلي النصراني مع المسلمين أن

---

(١) الحيوان، ٤/٢٧.

اصطبغت سيرة الدمشقي بشيء من الأسطورة – كشأن النصارى مع رؤسائهم دائما – وتعلقت هذه الأسطورة بحادثة مواجهة الدمشقي للنزعة المحاربة لتكريم الإيقونات والمتأثرة بالفكر الإسلامي المسيطر آنذاك(١).

ولقد لقيت مؤلفات الدمشقي انتشارا واسعا حتى قلما تجد مكتبة في أديرة الرهبان والراهبات تخلو من مخطوطة أو أكثر لأحد مؤلفاته القليلة، ولم ينقل من تراثه إلى العربية سوي كتاب (المائة مقال في الإيمان الأرثونكسي)، وهذا الكتاب هو الدستور العقائدي العام الذي تتقيد بمبادئه الأرثونكسيه في كل مكان، وهو الكتاب المدرسي لطلاب علم اللاهوت الأرثونكسيين، فضلا عن أن الكنيسة الرومانية تتقبله بارتياح بعد أن سار على هديه في الأجيال الوسطى كبار اللاهوتيين الغربيين، وعلى الأخص توما الأكويني(٢).

أما الشخصية الثانية التي تعد امتدادًا ليوحنا الدمشقي فهو تلميذه ثاودورس أبو قرة أسقف حران(توفي سنة٢١١هـ)، فقد كان يقوم بدور المناظر مع المسلمين، المنافح عن عقائد النصارى، وقد أجرى مناظرات عديدة مع بعضْ علماءِ المُسلمين في حضرة الخلفاء، فقد أورد صاحب نفح الطيبْ أنموذجا لهذه المنَاظرات وقع بين العتابي أحد علماء الإسلام(٣)، وبين

---

(١) انظر: الإيمان الأرثونكسي، ص٣٧ و ص٣٨.

(٢) انظر السابق، ص٤٦.

(٣) قال المسعودي عن العتابي: "وكان من العلم والقراءة والأدب والمعرفة والترسل وحسن النظم للكلام وكثرة الحفظ وحسن الإشارة وفصاحة اللسان وبراعة البيان وملوكية المجالس وبراعة المكاتبة وحلاوة المخاطبة وجودة الحفظ وصحة القريحة على ما لم يكن كثير من الناس في عصره" (مروج الذهب، ١٥/٤ و ١٦). راجع: الفهرست، ص١٢١. ذكره ابن النديم ضمن (الكتاب والخطباء)، وانظر بعض أخباره في (الموشح) للمرزباني، ص١٩٣– ص٢٩٥.

أبي قرة، حيث "سأله العتابي: ما تقول في المسيح ؟ قال أبو قرة: من الله، قال العتابي: البعض من الكل على سبيل التجزيء، والولد من الوالد على طريق التناسل، والخل من الخمر على وجه الاستحالة، والخلق من الخالق على جهة الصفة، فهل من معنى خامس ؟ قال: لا، ولكن لو قلت بواحد منهما ما كنت تقول؟ قال العتابي: البارئ لا يتجزأ، ولو جاز عليه ولد لجاز ثان وثالث وهلم جراء، ولو استحال لفسد، والرابع مذهبنا، وهو الحق[1].

كذلك جرت لأبي قرة مناظرة في حضرة المأمون بينه وبين بعض العلماء من العراق والشام دونها في كتاب خاص[2]. وكان المسلمون يعرفون فيه النزعة الجدلية التي جعلته يجادل المسلمين واليهود والنساطرة واليعاقبة، ولذلك وجدنا بعض المسلمين في مناظراته المكتوبة اليونانية يستدرجه إلى الدخول في الجدال معهم، وهناك عديد من المحاورات باليونانية مدونه ضمن حديث يسأل فيه المحاور المسلم أباقرة أن يتحاور وإياه انطلاقا من المنطق الصرف، وليس استنادا إلى الكتاب المقدس[3].

وهذه المحاورات العديدة تبين لنا مدى النشاط الذي كان يقوم به أبو قرة في أوساط المسلمين، ولعل هذا هو السبب الذي جعل البطريرك وثاوذوريطوس) يوقفه عن إدارة (أبرشتيه)، لأنه يخالط كثيرا من أمراء المسلمين ويتجول خارج إيالته[4]، ولقد ساعد أبا قرة على تكثيف نشاطه واستمراره أنه عاش خلال حكم هارون الرشيد والمأمون الذين عرفا بفتح الباب أمام تلك المناظرات ومنح الحرية في الجدل والدفاع عن الرأي

---

(١) نفح الطيب، ٥/٢٩١.

(٢) مجلة المشرق ج ٦ (يشمل من سنة ١٩٢١إلى سنة ١٩٢٣) ص٩٣٣ إلى ص٦٣٥.

(٣) انظر: مقدمة كتاب (ميمر في وجود الخالق والدين القويم لأبي قرة، ص ٢٥، والمقدمة وضع د. أغناطيوس ديك.

(٤) انظر: السابق، ص ٤٥.

بالحجة، وأقاما المناظرات في حضرتهما واستدعيا لذلك العلماء، فإذا وضعنا في الاعتبار سيطرة المعتزلة على الحياة الدينية في معظم هذه الفترة، وانتشار علمائهم في بلاد الإسلام، وإقامة المناظرات مع المخالفين بما عرف من ميلهم إلى الجدل وبراعتهم فيه - كان لنا أن نتوقع شيئا من الحوار والمناظرة بينه وبين المعتزلة.

وبالفعل فقد رأينا ذكر أبي قرة في تراث المعتزلة في ثلاثة مواضع هي:

(١) كتب أبو موسى المردار المتوفي (٢٢٦هـ) كتابا في الرد على أبو قرة أسقف حران، ذكره ابن النديم في الفهرست[١].

(٢) في كتاب الحيوان للجاحظ حيث ذكره وهو يتحدث عن قيمة الترجمة بقوله: "فمتى كان ابن البطريق وابن ناعمة وابن قرة وابن فهريز وابن دهيلي وابن المقفع مثل ارسطاطاليس ؟ومتى كان خالد مثل أفلاطون ؟"[٢]، فهو يريد أن يبين أن المؤلف أعظم قدرا من المترجم، ويعدد كبار المترجمين في عصره منهم «ابن قرة » وهو أبو قرة لاشك، لما سبق أن بيناه من قيامه بترجمة بعض كتب أرسطو، والجاحظ يذكره وهو مازال في سن مبكرة ضمن كبار المترجمين، مما يدل على مكانته في هذا الفن، وتعرف الجاحظ على أبي قرة من خلال الترجمة يثبت صحة ما سبق أن افترضناه.

(٣) في كتاب(المغني) للقاضي عبد الجبار الجزء الخامس منه، قال القاضي: "ومثل ما حكي عن فكرة الملكي، وهو رئيسهم..." ثم نقل عنه رأيه

---

(١) انظر: الفهرست، ص ٢٥٧.

(٢) الحيوان، ٣٢٥/١.

في الرئاسة[1]. وسنعرض له عند دراستنا لنقض المعتزلة للتثليث في النصرانية إن شاء الله تعالى.

والذي نريد تأكيده أن الحركة النشطة التي قام بها أبو قرة في الأوساط العلمية النصرانية الإسلامية كان لها أثر كبير في إثارة كثير من القضايا الخلافية بين الجانبين، وتحريك المهتمين من المسلمين للنظر في حججه التي يحتج بها على صحة دينه، فكانت تلك المناظرات العديدة التي كان هو طرفا فيها، وعمل ذلك أيضا على تحريك المخالفين له في المذهب من النصارى بالتصدي له ولأفكاره التي رأوها خارجة عن تعاليم الكنيسة، ومما يذكر في هذا المقام أن أبا رائطة التكريتي، وهو أحد علماء النصارى الذين نبغوا في القرن التاسع الميلادي قد تصدى بالاشتراك مع غيره من علماء النصارى للدفاع عن مذهب الكنيسة السريانية ضد ثاودورس أبي قرة، فما كان لهؤلاء أن يتصدوا لأبي قرة إلا لما له من ثقل في أهل ملته وتأثيره عليهم[2].

على أن كتابات أبي قرة الجدلية يغلب عليها طابع الدفاع عن النصرانية ضد المخالفين في الملة دون الهجوم المباشر على هؤلاء المخالفين من مسلمين وغيرهم أو الطعن في دينهم، وقد خلا تراث أبي قرة من هجوم على الإسلام أو تصد له بطريقة مباشرة إلا من محاولات ثلاث دونها باليونانية تصدى فيها أبو قرة لصحة الديانة الإسلامية، وقد أدى به محاوره إلى هذا لأنه أرغمه على إعلان رأيه صراحة في ذلك، وقد حرص أبو قرة على أن يكون حديثا فرديا، ودونها في محفوظاته، ولم يعدها للنشر، مما يؤكد حرصه على عدم التعرض للإسلام بالنقد؛ إحدى هذه المحاورات جواب على من

---

(١) المغني، ٥/١٤٤.

(٢) انظر: مقدمة كتاب (مقالة في التوحيد ليحيي بن عدي) تأليف الأب سمير خليل اليسوعي، ص٢٦.

يسأله: لماذا تؤمن بموسى والمسيح ولا تؤمن بمحمد ؟ والثانية جوابه على أحد المسلمين الذي قال له: أشهد أن الله أحد لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله، والثالثة جواب آخر: معارضة محمد للمسيحية، ونكرانه للثالوث يجعلنا لا نعترف برسالته[1].

ولا يهمنا هنا التعرض لأسباب هذا الموقف من أبي قرة بقدر ما يهمنا التأكيد على أن من نتائجه أن اتخذ المجادلون المسلمون من آراء أبي قرة مرجعا لمعرفة مذاهب النصارى، واعتبار الحجج التي وضعها أعمدة تقوم عليها النصرانية، ولذا فيجب عليهم تفنيدها، فمثل أبو قرة بهذا مصدرا من أهم مصادر ثقافة المسلمين في النصرانية.

ونكتفي بهذا القدر من تلك العناصر من النصارى الذين ربطتهم علاقة بالمسلمين، نظرا لأهميتها فيما نحن بصدد الحديث عنه ونريد توضيحه، وهو الحالة الجدلية الدينية بين الجانبين وتأثير هذه العناصر عليها سلبا وإيجابا. ولذا فلا نرى فائدة مباشرة من الحديث عن الجزية ومدي دلالة قدرها على كثرة أهل الكتاب أو قلتهم في الدولة الإسلامية، والطريقة التي كانت متبعة في فرضها وجمعها وتطورها، وموقف الذميين من ذلك[2]. كذلك الأحكام الفقهية المتعلقة بالمعاملات مع الذميين ووضعهم الاجتماعي من إرث وزواج وغير ذلك من الأمور التي قد لا تفيد في بحثنا فائدة مباشرة، ولها موضوعها في البحث العلمي المستقل[3].

---

(١) راجع: الاعتراضات لأبي قرة نفسه على صحة رسالة بني الإسلام، في مقدمة ميمر في وجود الخالق والدين القويم، وضع د. اغناطيوس ديك، ص ٨٥.

(٢) انظر عن الجزية والخراج وما يتعلق بهما من مباحث: كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف (توفى ١٨٣هـ) وكتاب الخراج ليحيي بن آدم القرشي (توفى ٢٠٣هـ) وكتاب الاستخراج لأحكام الخراج لابن رجب الحنبلي (توفى ٧٩٥هـ) ضمن موسوعة الخراج، نشر دار المعارف، بيروت، ١٩٧٩م.

(٣) انظر: المسيحيون في الفقه الإسلامي، د. رضوان السيد، ضمن كتاب (المسيحيون العرب) لجورج خضر وآخرين، بيروت، ١٩٨١م.

ثانيا: النصرانية كما عرفها المعتزلة.

نظر المعتزلة - كغيرهم من المسلمين - إلى الديانة النصرانية على أنها ديانة لفقها جماعة من البشر محرفين لديانة المسيح الحقيقيه، فإن هذا المنطلق يكتسبه المسلم من معطيات القرآن الكريم الثابتة، وكان من نتائج هذه الخلفية الفكرية أن أظهر المعتزلة - كمقدمة لعرضهم للنصرانية - التطور التاريخي للعقائد النصرانية، وربطوا هذا التطور بتحريف النصرانية الذي لعبت فيه المجامع دورا خطيرا. يقول أبو عيسي الوراق عن مجمع نيقية الأول الذي عقد سنة ٣٢٥م وسبب انعقاده: "وقد كان لجمهور النصارى قول مقدم في التثليث والاتحاد قبل افتراق اليعقوبية والملكية والنسطورية، اجتمعوا عليه لما أظهر أريوس الخلاف في التثليث ودعا إلى نحلته، واجتمع أساقفهم ورؤساؤهم وأظهروا البراءة منه، وكتبوا قولهم الذي اجتمعوا عليه يومئذ"[(١)]، ثم يقول عما أسفر عنه هذا المجمع من قرارات، وهو ما سمي بتسبيحة الإيمان: "وكتبوا ذلك الكتاب نسخا وبثوه في أكثر مدنهم وأمصارهم، فكانت هذه جملتهم إلى أن حدثت الاختلافات بعد ذلك"[(٢)].

وعندما تحدث القاضي عبد الجبار عن المجامع وسببها بين أن النصارى يتخذون من فكرة المجامع وسلطتها في تغيير تعاليم الديانة وسيلة للتحريم والتحليل بأهوائهم. يقول القاضي عبد الجبار: "إن النصارى إذا أرادوا أن يحلوا شيئا أو يحرموا شيئا اجتمعوا، ويسمون هذا الاجتماع الذي عقد التقرير (سنهودس)[(٣)] أي الاجتماع للتقرير، فيفعلون ذلك، فإذا تقادم عهده قالوا: هذا

---

(١) رد الوراق على النصارى، ١/١٠أ.

(٢) السابق، ١/١٠ب.

(٣) معناها القوانين بالرومية: راجع مروج الذهب للمسعودي، ١/٣٨.

ما حرمته تلك الجماعة إلا بظهور آية أو معجزة"[1]، فهذا هو المنظور الذي ينظر القاضي من خلاله للنصرانية، وما يؤمن بـه النصـارى مـن ديـن، وعرض القاضي لمجمع (نيقية) خاصة، لأنه هو الذي أسفر عـن تسـبيحة الإيمان التي يجتمع عليها جمهور النصارى، فقال القاضـي: "يقولـون فـي تسبيحتهم التي يسمونها تسبيحة الإيمان التي وضعت بنيقية من بلاد الـروم، وهذا كان بعد المسيح – عليه السلام – بنحو ثلاثمائة سـنة حـين جمعهـم قسطنطانوس بن قيلاطس ملك الروم، الذي أمه هلانـة الحرانيـة الفندقيـة جمعهم ليعملوا تقريرًا في إيمانهم، يحملون الناس عليه ويأخذونهم به، فمـن أبى قتلوه، واجتمع عنده نحو ألفي رجل، فقرروا تقريرا ثم رفضوه، ثم اجتمع ثلثمائة رجل وثمانية عشر رجلا، وهم يسمونهم الآباء، فقرروا هذا التقريـر، فكان تقريرهم لهذه التسبيحة، وهي أصل الأصول عند جميع الطوائف لا يتم لأحد منهم عندهم إيمان إلا بها"[2].

لقد وضع القاضي التاريخ المحدد لعقد هذا المجمع كنوع من ربط تطور العقيدة بالمدد الزمنية التي استغرقتها كل مرحلة، وهو إذ يفعل هذا فإنه يبرز إلى جانبه دور السلطة القاهرة في فرض عقيدة ما مضحية بكل من يخالفها، ولاشك أن هؤلاء الذين قتلهم قسطنطين هم طائفة الموحـدين الـذين قـالوا: الكلمة مخلوقة وكلام الله وقوله خلق من خلقه[3].

ومما يلفت النظر أن المعتزلة عامة لم يتعرضوا لغير مجمع نيقية مـن بين المجامع الأخرى كما تعرضوا لمجمع نيقية بتحديـد تاريخـه وأسـبابه ونتائجه وعدد الحاضرين واتجاهاتهم، ولكنهم اكتفوا بالإشارة مجملا إليها كما

---

(١) التثبيت ١/١٧٤.

(٢) التثبيت، ١/٩٣ و ٩٤.

(٣) التثبيت، ١/١٦٣.

سبق من كلام القاضي، ولعل السبب في ذلك الأهمية التي اكتسبها مجمع نيقية، لتمخضه عن تسبيحة الإيمان التي تعتبر على حد تعبير القاضي "أصل الأصول التي يجتمع عليها جمهور النصارى" وربما من أسباب ذلك شيوع المعلومات الصحيحة والدقيقة عن هذا المجمع في أوساط المثقفين.

أما بالنسبة لتسبيحة الإيمان فقد عني بها علماء المعتزلة باعتبارها أصل النصرانية الوضعية، فقد ذكر نصها كل من الحسن بن أيوب، والقاضي عبد الجبار هكذا: "نؤمن بالله الأب الواحد(1)، خالق ما يرى وما لا يرى(2)، وبالرب الواحد يسوع المسيح ابن الله(3) بكر أبيه وليس بمصنوع(4)، إله حق من إله حق من جوهر أبيه الذي بيده أتقنت العوالم وخلق كل شيء، الذي من أجلنا معشر الناس ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد من روح القدس ومن مريم البتول(5)، وصار إنسانا، وحبلت به مريم البتول وولدته(6)، وأخذ وصلب وقتل أيام فيلاطس الرومي(7)، ومات(8) ودفن وقام في اليوم الثالث كما هو مكتوب، وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعد للمجيء مرة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء، ونؤمن بالرب الواحد روح القدس روح الحق(9)، الذي يخرج من أبيه روح

---

(1) في رسالة الحسن: الأب مالك كل شيء.

(2) في رسالة الحسن: صانع.

(3) في رسالة الحسن: ابن الله الواحد.

(4) في رسالة الحسن: بكر الخلائق كلها.

(5) في رسالة للحسن: ومن مريم البتول.

(6) في رسالة الحسن: وحبل به وولد من مريم البتول.

(7) في رسالة الحسن: وتألم وصلب أيام فيطوس بن فيلاطوس.

(8) ليس في رسالة الحسن (ومات).

(9) في رسالة الحسن: ونؤمن بروح القدس الواحد روح الحق.

محييه(١)، وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا، وبجماعة واحدة قديسية سليمية جاثلقية، وبقيام أبداننا، وبالحياة الدائمة إلى أبد الآبدين"(٢).

وكان الدافع الذي حرص المعتزلة لأجله على الاهتمام بذكر تسبيحة الإيمان أن يسوقوا ما اتفقت عليه النصارى، ويقدموه مادة للنقض كما سنرى أن شاء الله، ولهذا فقد عقب أبو عيسي الوراق على مجمع نيقية بقوله: "وكان الذي كتبوه من ذلك واجتمعوا عليه أن زعموا أن الإله القديم جوهر واحد يضم ثلاثة أقانيم أبا والدًا غير مولود، وابنا مولودا غير والد، وروحا منبثقا منهما، وأن الابن نزل من السماء واتخذ جسدا من مريم من زرع داود فتدرع به، وظهر للناس وصلب وقتل ودفن وقام بعد ثلاثة أيام وصعد إلى السماء"(٣)، فالوراق لا يسوق لنا نص التسبيحة كما هو الحال عند الحسن بن أيوب والقاضي عبد الجبار، ولكنه يسوق ما فيها من عقائد اجتمع عليها النصارى بمختلف فرقها ليتولاها بالتفنيد. ولخص الناشيء الأكبر(٤) ما اجتمعت عليه فرق النصارى في "أن الابن هو الكلمة، وأنه حل في إنسان تام

---

(١) في رسالة الحسن: روح ومحييه.

(٢) انظر: التثبيت، ٩٤/١، وقارن: رسالة الحسن في (الجواب الصحيح)، ٢/ ٣١٩.

(٣) رد الوراق، ١/ ١٠أ و ب.

(٤) الناشيء الأكبر هو أبو عبدالله بن محمد الأنباري شاعر ومتكلم معتزلي، له (الكتاب الأوسط في المقالات) ضمنه بعض الردود على النصارى، وقد تناقلت الكتب بعض هذه الردود، وتوفى الناشيء سنة ٢٩٣هـ راجع في ترجمته:

- فضل الاعتزال للقاضي، ص٢٩ و ص٣٠.
- الفهرست لابن النديم، ص٤٠١.
- تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ٢/ ٢٣٤ و ٢٣٥.
- وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣٨٦/١.
- مروج الذهب للمسعودي، ٨٨/٧ و ٨٩.

كامل خلق من زرع مريم العذراء بلا جماع... وأن حلول الكلمة في ذلك الإنسان إنما هو بالمسرة لا بالجوهر ولا بالتركيب ولا الامتزاج، ولا الاختلاط ولا الانتقال من مكان إلى مكان... وأن ذلك الإنسان إنما دعى ابنا لمكان الابن الذي حله كما يدعى الحديد نارا إذا حلته النار"(١).

وقد بينا عند الحديث عن طرائق الإفحام في منهج المعتزلة جمعهم لفرق النصرانية في قول واحد، ثم نقضه بما يستنتج منه هدم لمذاهب أصحاب الملة كلها.

ومن الأسس التي انطلق منها المعتزلة في فهم النصرانية وعرضها على غيرهم تلك الصعوبة التي تكتنف عقائدها عند الاستيعاب والتشرب، نظرا لغرابتها وبعدها عن المألوف من الأمور. وقد كان النصارى أنفسهم يعترفون بهذه الحقيقة، ويحاول علماؤهم أن يبرروها بوسائل شتى، فالقديس يوحنا الدمشقي يعترف اعترافا واضحا بغرابة عقيدة التثليث، حيث يقول: "فالأقانيم متحدون دون اختلاط ومتميزون دون انقسام". ويعلق على ذلك بقوله: "هذا غريب"(٢). وإزاء هذا الموقف الذي يتفجر في الأذهان عند التمعن في عقيدة التثليث حاول الدمشقي إعطاء هذه العقيدة الغريبة مسحة مقدسة ليخدع بها الآخرين فيقول: "هم آب وابن وروح قدس بهم اعتمدنا فإن الرب قد أوصى تلاميذه أن يعمدوا على النحو التالي قائلا: معمدين إياهم باسم الآب والابن والروح القدس"(٣) ولكن هل يشفع قول متى لغرابة التثليث في العقل، وهل يخلص الحيران من حيرته؟ وهذا ما وقف أمامه المعتزلة واتخذوه

---

(١) الناشئ الأكبر، الكتاب الأوسط في المقالات، ص ٧٧، نقلا عن الفكر الإسلامي في الرد على النصارى لعبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، سنة ١٩٨٦، ص٢٨٧ و ص٢٨٨.

(٢) الإيمان الأرثونكسي، ص٦٥.

(٣) إنجيل متى، ٢٨ /١٩.

طريقا للوصول إلى استحالة صحة هذه العقيدة لتنافيها مع العقل والفطرة معا.

وكان من مظاهر صعوبة تصوير العقيدة النصرانية ليس فقط على الكتاب المسلمين بل وعلى الكتاب النصارىَ أيضا أن لجأ هؤلاء النصارى في تصويرها وتقريبها إلى العقول إلى ضرب الأمثال والتشبيهات الكثيرة، لتأنيس غريبيها بالقريب المفهوم والمشاهد المحسوس، وسوف نبين كيف وقف المعتزلة أمام هذه التشبيهات وفحصوها، وبيونوا عدم وفائها بالمطلوب واحتواءها على مفاسد لا حصر لها.

وكان من أوائل الذين أوضحوا تعقيد العقيدة النصرانية وصعوبة تصورها أبو عثمان الجاحظ الذي يقول: "ولو جهدت بكل جهدك، وجمعت كل عقلك أن تفهم قولهم في المسيح لما قدرت عليه، حتى تعرف به حد النصرانية، وخاصة قولهم في الألوهية"(١).

وقد اعتبر المعتزلة هذه الفكرة أصلا للنظر في عقائد النصارى، ومحاولة نقضها أو التعرض لها بالتقويم. يقول القاضي عبد الجبار: "إن ما قالته النصارى في كون الشيء الواحد ثلاثة في الحقيقة من وجه أو وجهين لا يصح أن يعتقد، وما لا يصح اعتقاده لم يكن للتشاغل بافساده وجه، لأنا أنما نتوصل بالشيء إلى فساد ما يصح أن يعتقد، لنزيل به المعتقد عند اعتقاده، فأما ما قد علمنا أن اعتقاده غير ممكن، فلا وجه لطلب أمر يزال به"(٢).

ونتيجة لهذه الحقيقة الثابتة عن النصرانية فقد حاول علماء النصارى

---

(١) المختار في الرد على النصارى، ص٩٥.

(٢) المغني، ٥/ ٩٠ و ٤/١ وقارن المحيط بالتكليف، ٢٢٤/١ و ٢٢٦وديوان الأصول، ص٦٣٠، ففيه أقوال في هذا الأمر لبعض المعتزلة المتأخرين كشيشديو والفزازي من تلاميذ القاضي عبد ا لجبار، وكذلك المغني، ١١٠/٧.

على مدى التاريخ محاولات متعددة للحد من تسلط هذه الحقيقة على النـاس، ومن هذه المحاولات في العصر الوسيط محـاولات الفيلسـوف النصـراني القديس أنسليم (توفى ١١٠٩هـ) ولكن محاولته اتسمت بالجرأة والشجاعة، لأن إخضاع الإيمان للعقل أدى به إلى إنكار كثير من العقائد النصرانية، كتحـول الخمر إلى دم المسيح والخبز إلى لحم المسيح في القربان المقـدس حسـب العقيدة الكنسية، كما أنكر الحضور الفعلي للمسيح في الخمر والخبز[١]، وقـد اتهم هذا الفيلسوف بالإلحاد نتيجة لتلك المحاولة التي لابد أن تكون قد أسفرت عن إنكار عقائد أساسية أخرى تتعلق بالتثليث النصراني، لأن تأويـل الـدم والخمر وحضور المسيح مجازيا لا يكفي للحكم عليه بالإلحاد.

ولنعد إلى العصر الذي نعني بدراسته لنحاول الوقوف على المحـاولات التي قام بها علماء النصارى لتقريب العقائد النصرانية إلى الأذهان، واضعين في الاعتبار أنهم إنما يتحدثون في بيئـة إسـلامية، أو يواجهـون مفـاهيم إسلامية سائدة بين الناس مسلمهم ونصرانيهم، لأن استكشاف هذه المحاولات مفيد في معرفة المعلومات التي توفرت لدى المعتزلة من النصرانية ومقالات فرقها.

فأبرز هذه المحاولات وأهمها وأكثرها ارتباطا ببحثنا هو ما يمكـن أن نسميه – إن جاز– (أسلمة النصرانية ظاهريا) ومعنـاه تقـديم النصـرانية بطريقة تستغل فيها معاني الآيات القرآنية في تقريبها إلى أذهان المسـلمين، وتستغل فيها العقائد الإسلامية في تقرير ما يمكن تشبيهه بها ظاهريـا مـن عقائد النصارى، وأكثر النصوص مساعدة لنا على فهم هذه المحاولـة قـول القاضي عبد الجبار: "وإنك لتجد النظارين منهم والمجادلين عنهم إذا سـألتهم

---

(١) انظر: مقدمة مقال (آمن كي تعقل) للقديس أنسليم في كتاب (نمـاذج مـن الفلسـفة المسيحية في العصر الوسيط) جمع وتحقيق وترجمة حسن حنفي حسنين، دار الكتب الجامعية، سنة ١٩٦٩م.

عن قولهم في المسيح قالوا: قولنا فيه إنه روح الله وكلمته، مثل قول المسلمين سواء، أو يقول: إن الله واحد"[1]، فهذا النص يبين لنا أمرين:

الأول: أن الذين قاموا بهذه المحاولات إنما هم (النظارون منه والمجادلون عنهم) فهم طائفة معينة من علماء النصارى لهم اهتمامات جدلية مع المسلمين ودفاعية عن النصرانية، وسوف نسوق - بعد قليل- أقوال بعضهم في هذه القضية.

الثاني: أن الركون إلى معطيات بعض الآيات القرآنية في تقريب النصرانية إلى أفهام المسلمين فيه تجاوز عن الأساس الأول الذي يفيده القرآن عند الحديث عن المسيح، وتجاوز أكبر لعديد من الآيات المخالفة في الظاهر والباطن لما يريد هؤلاء تقريره، وهذا ما يبينه القاضي بقوله: "ولا حاجة بنا إلى أن نبين لكم تأويل الآيات التي سألتم عنها، فقد علمنا من قصده - صلى الله عليه وسلم -أن مراده في ذلك غير مرادكم، وقصده غير قصدكم"[2].

ومدار هذه المحاولة على وضع بعض الآيات القرآنية موضعا يخالف ما جاء القرآن ليثبته من التوحيد، ويفسر بعض مزاعمهم حول الألوهية، ويضعها في قالب أقرب للقبول، فينقل عنهم القاضي هذا في قوله: "حتى تعدوا إلى القرآن فقالوا: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[3] فهذا خطاب من جماعة لا من واحد، وقالوا في قوله عز وجل: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾[4] قالوا: فهذا أحد الآلهة والأرباب يقسم بالأرباب، وقالوا في قوله عز وجل:

---

(١) التثبيت . إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ٩٢/١.

(٢) التثبيت، ١١٨.

(٣) سورة القدر الآية رقم: ١.

(٤) سورة المعارج الآية رقم: ٤٠.

﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾[1]، وقالوا: فإنما الإله يقسم بنفسه وولده، فيقولون محمد قد جاء بالنصرانية وبمذهبنا، ولكن أصحابه لم يفهموا عنه"[2].

ويحسن بنا في هذا المقام أن نسوق نص المحاورة المتخيلة التي وضعها يوحنا الدمشقي بين مسلم ونصراني حول المسيح، لما لها من أثر ظهر فيمن جاء بعده من المجادلين النصارى، قال الدمشقي: "إذا سألك العربي: ما تقول في المسيح ؟ فقل: إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصراني المسلم: بم يسمى المسيح في القرآن ؟، وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول: ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾، فليسأل عن كلمة الله وروحه: أمخلوقة هي أم غير مخلوقة ؟، فإن قال مخلوقة، فليرد عليه بأن الله كان، ولم تكن كلمة ولا روح، فإن قلت ذلك فسيفحم العربي، لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين"[3]. فهذه المحاورة مبنية على معنى جزء من الآية رقم [7] من سورة النساء، والآية بتمامها هي ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُواْ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلَـهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلاً ﴾، وقد ساق القاضي عبد الجبار استشهاد بعض النصارى بنفس الآية حيث إنهم: "يقولون في قوه عز وجل

---

(١) سورة البلد الآية رقم: ٣.

(٢) التثبيت، ص١١٥ و ص١١٦.

(٣) انظر: الفلسفة وعلم الكلام للبروفسور الفريد كيوم، ضمن كتاب (تراث الإسلام) ترجمة جرجيس فتح الله المحامي، المطبعة المصرية، ١٩٥٤، الموصل، ٢/٤٠٣ و ٤٠٤، وراجع: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ١/٢٦٠.

﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ قالوا: "فهذا الذي نقوله نحن إنه جوهر أبيه، ولا نريد بقولنا منه أنه بعضه، ولكنه من جنسه ومثله"[1] وقد سبق إيراد محاورة استند فيها أحد المناظرين النصارى على الآية نفسها ليثبت بها أن عيسى جزء منه، وعرضنا لرد الواقدي المرزوي عليه في حضرة الرشيد[2].

والمسألة الثانية التي اتخذ فيها النصارى المنهج نفسه في إظهارها مسألة الأقانيم وربطها بالصفات الإلهية، ودعوى أن الأقانيم ما هي إلا صفات للذات الإلهية. والصفات الإلهية قضية مفهومة ومستوعبة لدى المسلمين، ويبدو أن هذا الشبه الذي حاول النصارى عقد وجوه له قد شغلهم كثيرا، لأن عليه تقوم الملة كلها رفضا أو قبولا، ولأن كل العقائد النصرانية تعتبر نتيجة له ومبنية عليه، ومن مظاهر هذا الانشغال عقد المجالس للنظر فيها، كما يحكي ابن زرعة في مقال كتبه سنة (٣٧٨هـ)، فقد جمعه مجلس بجماعة تدارسوا هذه القضية، وخرج منه بأن "الصفات التي يصف بها الإسلاميون -أيدهم الله- البارئ تعالى داخله تحت ثلاث صفات منها لا أقل ولا أكثر"[3]. وهذا هو التثليث الذي يسعى لتقريبه وتوضيحه.

ولا يهمنا هنا معالجة القضية من الناحية العلمية وإبراز وجهة نظر المسلمين فيها فلذلك موضع آخر، ولكن الذي يهمنا إبراز تلك المحاولات، وتقديم نماذج لها لتتضح جوانبها. ونجد عند الجاحظ تسجيلا لمحاولة أخرى تتصل بطبيعة المسيح التي يخالف فيها المسلمون النصارى فلا يرونه إلا نبيا

---

(١) التثبيت، ١/١١٦.

(٢) انظر: تفسير روح المعاني للألوسي، ٦/٢٥.

(٣) انظر: رسالة لعيسى بن زرعة ص ٧ ضمن (مجموعة رسائل)، نشر بول سباط.

من البشر وعبدا من العباد مصداقا لمثل قوله تعالى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[1] ولغيره من الآيات القرآنية الكثيرة التي تقرر بشرية عيسى وعبوديته، يسوق الجاحظ قول النصارى في عصره: "إذا كان الله تعالى قد اتخذ عبدا من عباده خليلا فهل يجوز أن يتخذ عبدا من عباده ولدا؟ يريد بذلك إظهار رحمته له ومحبته إياه وحسن تربيته وتأديبه له ولطف منزلته منه"[2]. فهم يستندون في هذا التقريب على قياس معتقدهم على ما يسلم به المسلمون في خلة ابراهيم المعلومة من قوله تعالى ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾[3]، وقال القاضي عبد الجبار في عرض الفكرة نفسها نقلا عن أصحابها: "إذا صح أن يكون إبراهيم خليلا، فهلا صح كون عيسى أبنا له، لا على حقيقة البنوة لكن بمعنى الكرامة ؟"[4]، ولكنه في موضع آخر يبطل هذه المحاولة ويكذب أصحابها، فيقول: "وليس في هذه الطوائف الثلاث من النصارى من يقول: إن المسيح ابن الله على طريق التشريف والمجاز، بل هو إله تام من إله تام، وإله حق من إله حق من جوهر أبيه، فاعرف هذا"[5].

ومما يؤكد أن طائفة من علماء النصارى أجروا هذا القياس وحاولوا عن طريقه ترويج صحة نبوة المسيح ولو مجازا، كمدخل لإثباتها حقيقة ما يرويه الماتريدي (توفى ٣٣٣هـ) عن ابن شبيب[6] قال: "سمعت من مولديهم (أي النصارى) أنه (أي المسيح) كان ابن التبني، لا ابن الولاد، كما سميت

---

(١) سورة الزخرف الآية رقم: ٥٩.

(٢) المختار، ص١٠٠.

(٣) سورة النساء الآية رقم: ١٢٥.

(٤) المغني، ٥/١٠٦.

(٥) التثبيت، ١/١٢١.

(٦) انظر: عنه الفهرست، ص١٢١.

أزواج محمد أمهات، وكما يقول الرجل لآخر: يا بني"[1]. فهذا قياس على شيء آخر من واقع الدين الإسلامي، وهو يهدف لما هدف إليه غيره، ويدل على ما دل عليه من وجود هذه المحاولات على الساحة من هذا العصر.

وبعد، فهذه فكرة عامة عن أهم العناصر التي ارتبطت بنظرة المعتزلة إلى النصرانية وتعرفهم عليها، وسوف نسوق عرضهم العقائد النصرانية الأساسية عند دراسة آرائهم في كل على حدة، إن شاء الله تعالى.

* * *

(١) كتاب التوحيد للماتريدي، بيروت، سنة ١٩٧٠، ص ٢١٠.

المبحث الثاني

(إثبات المعتزلة لتحريف النصرانية)

جاءت ردود المعتزلة على النصارى مؤكدة أن النصرانية بوصفها الحالي ما هي إلا من وضع جماعة من البشر، تسلحوا في وضعها بالفلسفة وبرعوا في تلفيقها، وأبرز المعتزلة كثيرا من الظروف والملابسات المصاحبة لهذا الوضع والتلفيق، وبينوا أسبابه ودوافعه، وتحدثوا عن أعلامه ووسائلهم في ذلك[1]. وقد وضع المعتزلة مقدمة لهذه المسألة لإثبات أن النصارى لا ينبغي أن يستندوا إلى كثرة المتدينين بدينهم على صحته "فإن الكثرة ليست دليلا على صحة الديانة، وليست القلة من علامات الباطل"[2]، فهذه قاعدة عامة يجب التسليم بصحتها.

ويبدو أن المجادلين النصارى كانوا يحتجون بهذا على المسلمين، ويجعلون منه مدخلا للتدليل على صحة الديانة النصرانية ونسبتها إلى الله - عز وجل - في مقابل الرفض الإسلامي القاطع لهذه النسبة. يبين هذا ما يصف به القاضي هذه الحجة في قوله: "إن أجل ما يلجأ إليه النصارى وهو عمدة الخواص والعوام منهم وأكبر شبههم في دينهم أن يقولوا: النصرانية دين صعب ضيق أجابت إليه الأمم الكثيرة والملوك"[3].

---

(١) ومما يلفت النظر أن هذه الأمور جاءت في كتابات المعتزلة غير مترابطة برباط عضوي واحد، وغير منسقة علميا ولا مستندة على تسلسل تاريخي أو موضوعي، وهذا يزيد من مسئولية الباحث في بلورة هذه الآراء، وتقديمها بطريقة مرتبة مرتبطة ارتباطا موضوعيا من نوع ما.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٦٢.

(٣) التثبيت، ١/١٧٤.

وفي سبيل تقويض الأساس الذي بنيت عليه هذه الحجة استشهد المعتزلة بشواهد إسلامية للتدليل على صحة القاعدة التي ذكرناها آنفا، فمن الشـواهد الإسلامية التي تدل على أن الكثرة ليست دليلاً على صـحة الديانـة أن الله تعالى ذم الأكثرين بقوله ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾(١) وقوله ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾(٢) ومدح الأقلين بقوله ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾(٣) وقوله ﴿وَمَآ آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾(٤) وقوله ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾(٥) وقد قال الشاعر:

تعيرنـا أنـا قليـل عديـدنا ... فقلـت لهـا إن الكـرام قليـل

فهذه الحجج الإسلامية والعربية إنما يوجهها المعتزلـة لـذوي الثقافـة الإسلامية والمتدينين المسلمين، كنوع من أنواع دحض الحجة المخالفة بالدليل الموثوق به الذي لا يتطرق إليه شك، ويستدل المعتزلة على ذلك أيضا بحال المسيح "فقد كان المسيح ومن اتبعه قليلا، والروم واليهود الأكثر وأصـحاب الملك، فيدل هذا على قياسهم أنه كان على الباطل"(٦)، ولا يمكن الاسـتدلال على صحة الديانة إلا بالحجة والبرهان فقط، سواء كان أهـل هـذه الديانـة قليلين أو كثيرين.

ويمكن تحديد جانبين أثبت المعتزلة مـن خلالهمـا تحريـف الديانـة النصرانية، الجانب الأول هو ما يمكن تسميته (الإثبات التاريخي) ويتصـل بأسباب تحريف النصرانية وظروفه وأدلتـه التاريخيـة، والجانـب الثـاني

---

(١) سورة الزخرف الآية رقم: ٧٨.

(٢) سورة المائدة الآية رقم ١٠٣.

(٣) سورة ص الآية رقم: ٢٤.

(٤) سورة هود الآية رقم: ٤٠.

(٥) سورة سبأ الآية رقم: ١٣.

(٦) التثبيت، ١٧٤.

(الإثبات الموضوعي) ويتصل بإثبات بطلان عقائد النصارى الأساسية (التثليث والاتحاد والصلب) بالأدلة العقلية والنقلية.

أولا –الأثبات التاريخي:

المقصود هنا بإبراز إثبات المعتزلة لتحريف النصرانية استنادا إلى التاريخ هو بلورة حجتهم التي ساقوها للتدليل على أن تحريف النصرانية إنما كان عملية مقصودة من صنف البشر، اتفقوا جميعا في معاداة الدين والأخلاق والسلوك، واختلفوا في أماكن وتواريخ وجودهم، وفي وسائل تحريف النصرانية.

ولا شك أن المعتزلة حكموا في هذه النواحي التاريخية بأمرين: بالمصادر التاريخية التي كانت تحت أيديهم، ومدى مصداقيتها واعتمادها على الحقائق، وبالخلفية الثقافية الإسلامية عن النصرانية المحرفة، والتي مؤداها أنها ديانة كانت في أصلها صحيحة، ثم عبثت بها أيدي أعدائها، فحرفوها، واستضعفوا أهل الإيمان منهم، وأفنوهم.

هذا مع ملاحظة أن المعتزلة – باعتبارهم متكلمين وليسوا مؤرخين –لا يبعد أن يعتبروا هذه الخلفية الثقافية الإسلامية عن النصرانية مهيمنة على التاريخ، فيطوعون التاريخ ليستجيب لآرائهم المسبقة التي تعتبر النصرانية ديانة ذات صبغة بشرية، وقد يتم هذا في المواضع التي لا يسعفهم التاريخ فيها، إما لقلة مصادره أو لمخالفة للمعطيات القرآنية حول هذه القضية أو تلك، أما المواضع التي يجدون في التاريخ مساعدا لهم في إثبات نظرهم فيه فإنهم يكتفون بذلك، ويستثمرونه جيدا كما سنرى إن شاء الله تعالى.

ويمكن تحديد الأسباب التاريخية التي أدت إلى تحريف النصرانية – في نظر المعتزلة – فيما يلي:

أ - انقطاع سند النصرانية إلى المسيح عليه السلام:

نظر المعتزلة إلى أصحاب الأناجيل الأربعة على أنهم رواة لما قدمه المسيح من تعاليم دينية، ونقلة لما ترك من وصايا وأوامر وشرائع، وعلى ذلك فالأناجيل ليست وحيا إلاهيا معصوما، كما هو الحال بالنسبة للقرآن، فلا تعدو أن تكون روايات محكية عن المسيح - عليه السلام-، فالحلقة التي تربط النصارى جميعا بالمسيح ووصاياه وتعاليم دينه وإنما هي هؤلاء الأربعة الذين كتبوا تلك الوصايا ونقلوا هذه التعاليم. ومن هنا جاء قول المعتزلة بانقطاع سند النصرانية إلى المسيح عليه السلام، لأن المعتزلة يرون أن للتواتر حدا لابد أن تبلغه، فإذا لم يبلغه كان الخبر المروي خبر آحاد لا يصح العلم به ولا الاستدلال به على شيء في أصول الدين.

فالخبر الذي يصح الاستدلال به لابد أن تتحقق فيه- فيما يرى المعتزلة - عدة شروط هي:

١-أن تبلغ الجماعة في الكثرة مبلغا لا يتفق الكذب منها.

٢- أن يعلم أنه ليس هناك ما يجمعها على الكذب من تؤاطو أو ما يقوم مقامه.

٣-أن يكون ما خبرت عنه لا يلتبس ولا يشتبه[١].

أما بالنسبة للشرط الأول فإن المعتزلة اختلفوا فيما بينهم عن الحد الأدنى لعدد الرواة الذي يعد تواترًا وما دونه يعد من قبيل خبر الآحاد، فذهب أو الهذيل العلاف إلى أن الحجة لا تقع بالخبر إلا إذا لم يقل ناقلوه عن عشرين[٢]، ولكن جمهورهم على أن حد التواتر ما زاد عن أربعة، فما كان

(١) المغني، ١٦/١٠.

(٢) الفرق بين الفرق، ص١٢٧ و ص١٢٨، والملل والنحل للشهرستاني، ١/٥٣.

ناقلوه أربعة يعد من خبر الآحاد[1]، واتفق المعتزلة على حجية الخبر المتواتر.

ولم يجعل علماء المعتزلة كثرة العدد وقلته معيارا لصحة النقل مطلقا، بحيث يكون كل خير لم يتوفر فيه شرط الكثرة غير صحيح، بل إنهم وضعوا معايير أخرى تدخل في تحديد العدد، مثل أحوال الرجال من حيث الجرح والتعديل. يقول القاضي عبد الجبار: "فإنه قد يعلم أن العشرة من أهل الفضل كالطائفة العظيمة في أن الكذب لا يتفق منها"[2] فلا مانع إذن من قبول خبر لم يبلغ عدد رواته حد التواتر، ولكن بشرط أن يكونوا من أهل الفضل، وقد اشترط أبو الهذيل العلاف أن يكون "من بين العشرين الذين يبلغ بهم الخبر حد التواتر كحد أدنى من هو من أهل الجنة، ولو واحد على الأقل"[3] مما يؤكد اشتراط العدالة والثقة في هؤلاء الرواة.

وتعتبر كثرة العدد ضمانا لعدم تواطو الرواة على الكذب، لأن العدد الكثير والجمع الغفير لا يجوز عليهم الاجتماع على الكذب، أما ما لم يبلغ من الكثرة عددا يؤمن معه اجتماعهم على الكذب فلا يجوز الأخذ عنهم لاحتمال التواطو، ويرى المعتزلة أن خبر الأربعة من هذا القبيل، ويبين هذا الجاحظ الذي أكد في رسالته عن النصارى أن الأربعة لا تؤمن روايتهم وحكايتهم، حيث يقول: "وهؤلاء الأربعة لا يؤمن عليهم الغلط والنسيان، ولا تعمد الكذب، ولا التواطو على الأمور، والاصطلاح على اقتسام الرياسة، وتسليم كل واحد منهم لصاحبه حصته التي شرطها له"[4].

---

(١) انظر: المغني، ١٦/١٧.

(٢) التثبيت، ١/١٧٤.

(٣) الملل والنحل، ١/٥٣، والفرق بين الفرق، ص١٢٧ و ص١٢٨.

(٤) المختار، ص٩٩.

فعند تطبيق المعتزلة هذا الشرط على النصرانية خرجوا بنتيجة مؤداها أن هؤلاء الذين كتبوا الأناجيل إنما كانوا من العدد القليل الذين لا يؤمن تواطوهم على الكذب، ثم إن في صفاتهم الشخصية ما يؤكد كذبهم وتواطوهم، وسجل المعتزلة هذه الصفات في مقابل زعم النصارى بأنهم كانوا أفضل من أن يتعمدوا الكذب، وأحفظ من أن ينسوا، وأعلى من أن يغلطوا في دين الله تعالى أو يضيعوا عهدا،[1] فهؤلاء الأربعة ليسوا من الحواريين جميعا ولكن "اثنان منهم من الحواريين بزعمهم، يوحنا ومتى، واثنان من المستجيبة وهما مارقش ولوقش"[2]، وبخروج هذين الأخيرين من جملة الحواريين يتأكد إمكان قوله بالباطل والكذب. يقول الجاحظ: "وما ينكر من مثل لوقش أن يقول باطلا، وهو ليس من الحواريين، وقد كان يهوديا قبل ذلك بأيام يسيرة"[3] فهو ليس من الحواريين، وإلى جانب هذا له انتماء يهودي معاد للنصرانية، مما يجعل دوافعه لإفساد الديانة وإخراجها عن أصلها أقوى.

ويلح القاضي عبد الجبار علي أن لوقا لا يملك من المقومات ما يجعله أمينا على النقل عن المسيح عليه السلام "فقد ذكر لوقا في إنجيله أنه رأى المسيح، فقال لوقا للذي عمل له إنجيله[4]، وهو آخر من عمل من الأربعة: عرفت رغبتك في الخير والعلم والأدب فعملت هذا الإنجيل لمعرفتي، ولأني كنت قريبا إلى الذين خدموا الكلمة ورأوها"[5] فهو قبل كل شيء قد أفصح بأنه ما رأي الكلمة – يعنون بالكلمة المسيح – ثم ادعى أنه رأى المسيح[6].

---

(١) انظر: السابق، ص٩٩.

(٢) السابق، ص٩٩.

(٣) السابق، ص١٠٠.

(٤) يقصد ثاوفيلس.

(٥) راجع: إنجيل لوقا، ١/١-٤.

(٦) التثبيت، ١/١٥٥.

ووظف المعتزلة الصورة السيئة التي قدموا بها (لوقا) في الطعن في غيره من الإنجليين في مثل قول القاضي: "ومع هذا فقد ذكر أن إنجيله أولى من إنجيل غيره"[١]، فالنتيجة التي تترتب على المقدمتين الآتيتين: إن إنجيل لوقا ليس أهلا للثقة، وإن لوقا يقرر إن إنجيله هذا خير من غيره من الأناجيل - أن غير إنجيل لوقا من الأناجيل أدخل في عدم الأهلية للثقة. وهكذا اتخذ أصحاب الأناجيل الطعن في بعضهم وسيلة لترويج ما كتبوه بهدف الكسب حينا وبهدف الرياسة والسلطة حينا آخر، فكان الواحد منهم إذا كتب إنجيله "ادعى التحقيق بالمسيح وأنه من أتباعه، وأنه ليس أحد علي شريعته ووصاياه إلا هو وأتباعه، وأن الإنجيل الذي معه هو إنجيله"[٢] ويقول في الموضوع نفسه: "واعلم - رحمك الله - أن هؤلاء الطوائف الثلاث من النصارى لا تعتقد أن الله أنزل على المسيح إنجيلا ولا كتابا بوجه من الوجوه.... وإنما معهم أربعة أناجيل لأربعة نفر كتب كل واحد منهم في زمانه، وجاء من بعده فما رضى إنجيل غيره وكان إنجيله أولى"[٣]، ومما يطعن في الأناجيل كلها وفي أصحابها كذلك كثرة اختلافهم وتضاربهم فيما يقولون. يقول الجاحظ: "إن اختلاف شرائعهم دليل على صحة قولنا فيهم وغفلتكم عنهم"[٤] فهم يتفقون في مواضع ويختلفون في مواضع، وفي بعضها ما ليس في بعض[٥].

أما بالنسبة للشرط الثاني الذي وضعه المعتزلة للخبر الذي يصح العلم

---

(١) السابق، ص١٥٥.

(٢) التثبيت، ١/١١٤.

(٣) السابق، ص١٥٤.

(٤) المختار، ص١٠٠.

(٥) انظر: التثبيت، ١/١٥٤.

به لتواتره هو أن يخلو حالهم مما يمكن أن يجمعهم على التؤاطو على الكذب، فإن بلغت الجماعة في الكثرة مبلغ التواتر، ووجد ما يجمعها على الكذب، لم يقع العلم بخبرهم. وهناك أمور تجري مجرى التؤاطو من شأنها أن تجمع الجمع العظيم على خلاف الواقع، فمن هذه الأمور الخوف من السلطان فإذا ظهر "صح أن يجتمعوا على الكذب الواحد، لأن ذلك أؤكد من التؤاطو"[١]، ويعتبر القاضي "أن تخويف السلطان من الأمر إذا أكره عليه الحال فيه أظهر من أن يحتاج إلى دليل"[٢].

وعند تطبيق هذا الاعتبار على النصرانية فإن المعتزلة يبرزون من خلال أحداث التاريخ ما حدث للنصارى من اضطهاد فرق جماعتهم وإذلالهم، وفرض عليهم ألا يتعلقوا بشيء من أمر دينهم، وكان الاضطهاد موجها للمخلصين من النصارى المستمسكين بدين المسيح عليه السلام.

وقد حدث هذا عندما وقع الخلاف والعداوة بين المنتصرين من اليهود وبين المنتصرين من الوثنيين، فقد وقعت خصومة مبكرة بين الطرفين واستعان النصارى الوثنيون على أصحاب المسيح واتباعه بالروم الذين كانوا يملكونهم وقالوا لهم: "خذوا لنا منهم كتابنا، فاستتر أولئك من الروم وفروا، فكتب الروم فيهم إلى عمالهم بنواحي الموصل وبجزيرة العرب، فطلبوا، فوقع منهم قوم فأحرقوا، وقوم فقتلوا، واجتمع الذين أجابوا الروم وتشاروا فيما يتعاضون عن الإنجيل، إذ قد فاتهم، فتقرر أيهم على أن ينشئوا إنجيلا"[٣] ومن ذلك التاريخ خلا العالم ممن يعلم الإنجيل الأصلي، وحل محله الأناجيل المنحولة. ويحدثنا القاضي عبد الجبار عن الأسلوب الذي كتبت به هذه

---

(١) المغني، ١٦/١٦.

(٢) المغني، ١٧/١٦.

(٣) التثبيت، ١٥٣/١.

الأناجيل، والمنهج التثبيتي التوثيقي الضعيف الواهي الذي اتبع في وضعها، فيقول: "قالوا إنما التوراة مواليد الأنبياء، وتواريخ أعمارهم فبني الإنجيل على ذلك، ويذكر كل واحد منا ما حفظه من ألفاظ الإنجيل وما تحدث النصارى عن المسيح، فكتب قوم إنجيلا، ثم أتى من بعدهم قوم وكتبوا إنجيلا وكتبوا عدة أناجيل، وسقط عنهم الكثير مما في الأصل، وكان فيهم الواحد بعد الواحد ممن يعرف أمورا كثيرة في الإنجيل الصحيح، فأمسكوا عنها لتتم رئاستهم... وهم يزعمون أنها كانت ثمانين إنجيلا، فلم تزل تنقل وتختصر حتى بقيت منها أربعة أناجيل لأربعة نفر، عمل كل واحد في عصره إنجيلا، وجاء من بعده فرآه مقصرا، فعمل إنجيلا، هو عنده أصح من إنجيل غيره، وأقرب إلى الصحة"(١).

فهذا الذي ذكره القاضي هو أصل الديانة، وهؤلاء هم واضعوها، فإذا اعتمد النصارى في إثبات صحة دينهم على كثرتهم في كل طبقة، وأنهم يبلغون مبلغا يفوق حد التواتر، فإن الجاحظ يرى أن أخبار النصارى التي يتناقلونها بهذه الطريقة شأنها شأن "إخبار المانوية عن القرن الذي كان يليهم منه، أن ماني قد كان جاءهم بالآيات والعلامات، وكإخبار المجوس عن آبائهم الذين كانوا يلونهم أن زرادشت قد جاءهم بالآيات والعلامات، وقد علمنا أن هؤلاء النصارى لم يكذبوا على القرن الذي كان يليهم ولا الزنادقة ولا المجوس"(٢) فالجاحظ يسلم لهم بأن نقولهم صادقة من طبقة إلى طبقة، وقد تبلغ حدا من التواتر لا يمكن إنكاره في بعض الطبقات، غير أننا إذا نسلم بصحة هذه النقول لا نسلم لهم بصحة أصل الخبر، فإن واضعه في الأصل كاذب، ثم تلقاه هؤلاء عنه وتناقلوه "قرب خبر ضعيف الأصل واهن المزج

(١) السابق، ص١٥٣، وراجع: الخطط للمقريزي، ٥٢١/٣.

(٢) حجج النبوة ٤٩/٢.

قد تهيأ له من الأسباب ما يوجب الشهرة له"[1] فلا حجة - إذن- للنصارى في كثرة الأتباع والناقلين في الطبقات المختلفة، لأن كثرة هؤلاء لا تدل على صحة الديانة ولكن التنقيب عن أصل الخبر وأساس المعتقد.

من هنا يأتي فقدان النصرانية للشرط الثالث الذي وضعه المعتزلة لصحة العلم بالخبر والاستدلال به في أصول الدين، فأساس النصرانية هم هؤلاء الأربعة الذين لفقوا هذه الأناجيل "فلو تأمل النصارى لعلموا أنهم ليسوا على شيء من هذه الأناجيل التي معهم، ولا معهم علم مما يدعيه أربابها، والواضعون لها"[2] وذلك لأن النصارى موقفهم من هؤلاء الأربعة أنهم "لا يعلمون ولا يدرون من هم، ولا معهم في ذلك إلا الدعوى فقط"[3]. والقاضي يبين السبب الذي من أجله أبطل المعتزلة القول بتواتر النصرانية في قوله: "وعلى هذا الوجه أبطلنا القول بتواتر النصارى، لأنا نعلم بأنهم يخبرون عن خبر غيرهم، ولا يعلم المخبر عنه، بل يعلم كذبهم فيه، وما حل هذا المحل فلابد من أن يكون الخبر في بعض الأوقات لم تتكامل شرئطه بأن يكون من وقع منه قليل العدد، أو خبرهم ينتهي إلى عدد قليل، ولو انتهى إلى عدد كبير لكان من باب ما يشتبه على المنظر، فلا تجب صحة الاستدلال بخبرهم) [4]، فإذا أثبت تلفيق الديانة النصرانية وتحريفها كان هذا التواتر في الطبقات التالية غير مؤثر في صحة الديانة، حيث النقل وقع لما هو ليس بحجة من أمور الدين.

ويبدو لي أن علماء المعتزلة الذين تناولوا هذه القضية وضعوا في

---

(١) السابق، ٥٤/٢.

(٢) التثبيت، ١٥٥/١ و ١٥٦.

(٣) السابق، ص١٥٥.

(٤) التثبيت، ١٥٢/١ و ١٥٣.

أذهانهم الخلفية التي يمثلها التصور الغالب عن تواتر القرآن والسنة في الإسلام، ولذلك وجدنا القاضي يسجل قول النصارى: "إذا كان المسيح عندكم من أنبياء الله، فكيف يصح ادعاؤكم إبطال مذهبنا مع أنه مأخوذ عنه ؟ ويرد القاضي هذا القول "فإنا نعلم كذبهم في ذلك، ونقطع على أنه لم يأت إلا بما دل عليه العقل من التوحيد دون التثليث، ونعلم أنهم أخطأوا من جهة النقل والتأويل"[1]، ويبرز القاضي المقارنة التي ينطلق منها في إثبات انقطاع سند النصرانية بقوله: "إن الذين أخذوا كتابهم عنهم: يوحنا ومتى ولوقا ومرقس، وهذا ما يقرون به، لأن المسيح لما فقد، وزعموا أنه قتل، وقتل أصحابه لم يبق أحد على دينه يؤدي إليهم كتابه وشرعه إلى هؤلاء الأربعة، وزعموا أنهم أملوا الأناجيل بثلاث لغات، وقد علم أن الأربعة يجوز عليهم التغيير والتبديل والتهمة للكذب، فيكف يصح الاعتماد على نقلهم فيما يجوز على الله وما لا يجوز ؟ وإنما صح لنا الاعتماد على ما قلناه (يريد القرآن والسنة) لأن نقلة كتابنا وأصول ديننا طائفة عظيمة لا يجوز عليها الاتفاق على الكذب، والعلم الضروري قد حصل لنا بما نقلوه، فلذلك صح ما قلنا"[2].

ب - دور بولس في تحريف النصرانية.

اعتبر المعتزلة أن بولس الذي يسميه النصارى الرسول مسئولا بصفة رئيسية عن تحريف النصرانية التي جاء بها المسيح – عليه السلام- وبينوا دوره الخطير في تحريفها. وقد شغل القاضي نفسه ببيان مفارقة النصارى لدين المسيح ومخالفتهم له في الأصول والفروع جميعا، ونجد له كلاما في مقام معالجته لهذه القضية يدل على أنه أول من طرق هذا الموضوع[3]،

---

(١) المغني، ١٤٣/٥.

(٢) المغني، ١٤٣/٥.

(٣) قد يكون القاضي قد سبق في ذلك ولكنه لم يقف عليه، وقد تكون نواة معالجة هذا الموضوع وضعت قبله، ثم علمها هو مشافهة، ويعتبر هو نفسه سباقا في تسجيله في كتاب.

وتتبع مراحل تحريف النصرانية وإظهار دور بولس وغيره في ذلك، يقول القاضي: "وإن كان قد اتفق من حكايات أقوالهم والرد عليهم ما لا يكاد يوجد في كتاب"(١)، ويضيف: "فاحتفظ بذلك فإنك لا تكاد تجده في كتاب"(٢)، ولذلك فإنا لم نجد في كتابات المعتزلة في هذه الفترة ولا في كتابات غيرهم من العلماء المسلمين المهتمين بالجدل الديني مع النصارى معالجة لهذه القضية، وإنما انفرد القاضي عبد الجبار بهذه المعالجة، وإن كانت مقتضبة لا تفي بحاجة الباحث المتطلع لمعرفة دور بولس هذا الذي تنسب إليه النصرانية أكثر من نسبتها إلى المسيح، إلا أنها تمثل البذور الأولى في الفكر الإسلامي في الرد على النصارى في هذا الموضوع، وأيضا فإنها تتناسب والحاجة الثقافية للمسلم المعاصر، وتنسجم مع المنظور الإسلامي لقضية التحريف بصفة عامة.

أراد القاضي عبد الجبار أن يضع تصورا لنظرة النصارى لبولس وإجلالهم له فقال: "وبولس هذا عندهم أجل من موسى وهارون وداود وجميع الأنبياء، وإذا قرئت رسائله وكلامه في البيعة قاموا قياما إعظاما وإجلالا له ولكلامه، ولا يفعلون ذلك بالتوراة التي هي عندهم كلام المسيح... ولا في الأناجيل وفيها كلام المسيح"(٣) فهذه المقارنة التي يصفها القاضي بين تعظيم النصارى لبولس وللأنبياء وتترك في ذهن القارئ مفارقة عجيبة، وتبني عنده أساسا وخلفية يقبل بهما تصور الدور الخطير الذي لعبه بولس في تحريف النصرانية، وكيف غيرها وقبلها راسا على عقب؟! ويوضح القاضي حقيقة بولس هذا وصفاته الشخصية التي أهلته لأن يضطلع بهذا

---

(١) التثبيت، ١٩٨/١.

(٢) السابق، ص١٩٨.

(٣) السابق، ص١٥١.

الدور الكبير، فيقول: "وقد كان بولس هذا يهوديا، خبيثا، شريرا، ساعيا في الشر، ومعينا للأشرار، وثائرا في الفتن، طالبا للرئاسة والدولة محتالا فيها بكل وجه"(١).

ولكن المعتزلة لم يركزوا في حديثهم عن شخصية بولس وتوضيح مكانته في النصرانية ودوره في إخراجها عن أصلها الأصليل الذي جاء به عيسي عليه السلام إلا على صفة واحدة وهي صفة الاحتيال والتلون بكل لون، لما لهذه الصفة من فائدة في إبراز الطرق التي اتخذها بولس وسائل لتحريف النصرانية، وهم يستندون إلى نص أورده بولس عن نفسه يوضح فيه توفر هذه الصفة فيه، يقول القاضي عن بولس: "وقد قال في السليحيين: كنت مع اليهودي يهوديا، ومع الرومي روميا، ومع الأرماني أرمانيا"(٢) والنص كما أثبته القاضي ليس في العهد الجديد الذي بين أيدينا اليوم، ولكنه بالمعنى في رسائل بولس، يقول فيه بولس: "استعبدت نفسي للجميع لأربح الأكثرين، وقد صرت للهود كاليهودي لأربح اليهود، وللذين تحت الناموس كأني تحت الناموس، لأربح الذين تحت الناموس، وللذين هم لا ناموس لهم كأني لا ناموس لي، مع أني لم أكن بلا ناموس عند الله، بل كنت تحت ناموس المسيح، لأربح الذين لا ناموس لهم، وصرت للضعفاء كالضعيف لأربح الضعفاء، بل صرت للكل كل شيء لأخلص عن كل حال قوما"(٣)، وأردت إثبات النص لتوضيح الفكرة التي يلح عليها القاضي فهي أبرز ما تكون في هذا النص الذي يتعبد به النصارى اليوم. ويضرب القاضي مثلا آخر يدلل به على قيام هذه الصفة في بولس وتمكنها منه، فيقول بالنسبة لرأيه

---

(١) السابق، ص١٥٦.

(٢) التثبيت، ١/١٥٠ و ١٥١.

(٣) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، ٩/١٩- ٢٢.

في التوراة: "وهو يقول لليهود: التوراة سنة حسنة لمن عمل بها، ويقول للروم وغيرهم من أعداء موسى والأنبياء: التوراة مهيجة للبشر، وإذا وضع عن الناس شرائع التوراة فقد كمل بر الله وتم فضله"(١).

ولا يكتفي المعتزلة بأقوال بولس التي سطرتها له كتب النصارى التي معهم مما يدعو إلى العجب(٢) بل إنهم يؤكدون هذه الحقيقة بسرد وقائع تاريخية وقعت له استغل فيها نفس هذه الصفة، ليتخلص من شر وقع فيه، ولو كان على حساب الدين وتعاليم المسيح عليه السلام، فإنه لما قدمه اليهود لملك الروم عليهم، وأخبروه بمقالته "اغتاظ الرومي منه وأمر به، فبطح ليضرب، فقال له: أتضرب روميا؟ فقال: أو رومي أنت ؟ قال: نعم أنا على دين قيصر ملك الروم وبرئ من اليهودية، فكف عنه لدخوله في دين الملك"(٣) ويسوق القاضي واقعة أخرى حدثت لبولس عندما بعثه ملك الروم إلى القسطنطنية، فلقي جماعة من النساء الروميات فقال لهن موافقا هواهن: "ما يحل للرجل أكثر من امرأة واحدة على أحكام الروم، فنفق النساء بهذا"(٤) ويذكر القاضي أن بولس تقرب إلى الروم بأن تسمى (بولص) وهو من أسماء الروم(٥).

وسوف نسوق نماذج مما يدل بولس استجابة لرغبة الروم وتماشيا مع دينهم فيما بعد إن شاء الله تعالى، والذي أردنا توضيحه هنا أن القاضي عبد

---

(١) السابق، ص١٥١.

(٢) انظر: السابق، ص١٥١.

(٣) التثبيت، ١/١٥٧، وانظر: هذه القصة في سفر أعمال الرسل، آخر الإصحاح، رقم٢٢.

(٤) السابق، ص١٥٧.

(٥) السابق، ص١٥٧ و ص١٥٨.

الجبار قد لمس الخطط الخبيثة التي كان يتبعها بولس في تزوير الدين وتحريفه وتلفيق تعاليم جديدة. وقد اعترفت نشرة الفاتيكان صراحة بما جلبه بولس على النصرانية، فجاء فيها: "كان القديس بولس منذ بدء المسيحية ينصح لحديثي الإيمان أن يحتفظوا بما كانوا عليه من أحوال قبل إيمانهم بيسوع"(١)، فإن كانت النشرة تمسى هذا نصحا فإن القاضي عبد الجبار يسمية احتيالا، والحق أنه أقرب إلى الاحتيال الذي يتناسب مع حيال بولس من ضعف وغلبة وانهزام، ولا يتناسب معه النصح الذي يليق بمن ملك الأمر، وهو أن تبوأ - فيما بعد- مكان القديسين بفضل مجاراته للحكام وللأمم، فإنه كان يساعد هذه الأمم على الإبقاء على ما هم عليه، لكي يحافظ على تلك الرئاسة التي حصل عليها.

ج - امتزاج النصرانية بوثنية الروم:

هدف المعتزلة من كلامهم عن بولس ووسائله في ترويج الكذب إلى أن يضعوا الدلائل على احتياله في خلع النصرانية من ربقه دين المسيح عليه السلام، ووضعها بما يتناسب مع دين الروم في الأصول وفي الفروع، لنيال فيهم منصبا رفيعا ويترأس عليهم، وهذا ما أسماه القاضي عبد الجبار (تروم النصرانية) حيث خرج من جملة ما سجله عن هذه العملية من وقائع وأحداث تاريخية بتلك النتيجة التي يسوقها في قوله: "إن الروم ما تنصرت ولا أجابت المسيح، بل النصارى ترومت وارتدت عن دين المسيح وعطلت أصوله وفروعه، وصارت إلى ديانات أعدائه، وهو ما عليه هذه الطوائف الثلاث من النصارى"(٢).

---

(١) انظر: كتاب المسيحية للدكتور أحمد شلبي، ص ١٢٥، نقلها عن (المسيحية عقيدة وعمل) نسخة الفاتيكان.

(٢) التثبيت، ١/١٦٨.

والحق أن هذه الفكرة التي حققها القاضي عبد الجبار تشير الدلائل إلى أنه لم يسبق إليها، وأنا لنرى أن قوله: "فاحتفظ بذلك فانك لا تكاد تجده في كتاب، وبك إلى حفظه أمس الحاجة"(١) يراد به تلك الأفكار الجديدة التي يضعها القاضي فيما يخص مخالفة النصارى لتعاليم المسيح ودينه، وعلى رأس هذه الأفكار فكرة (تروم النصرانية) في الأصول والفروع.

وقد كان لهذه الفكرة رواج كبير بين دراسي النصرانية بعد القاضي عبد الجبار، فجعلوا من أقواله في هذه النقطة شاهدا يستشهدون به على انحراف النصرانية وتحريفها، فهذا هو الإمام ابن تيمية يقول عن بولس وأمثاله: "إنهم ابتدعوا للنصارى ما ابتدعوه من الضلالات وأضلوهم، وأدخلوا في دين المسيح من دين المشركين والصائبين من الروم وأمثالهم ما أفسدوا به دين المسيح – صلى الله عليه وسلم – وجعلوا النصارى على الضلالات التي فارقوا بها دين المسيح، حتى قال من قال من العلماء: إن النصارى صاروا على مذهب الروم المشركين لا أن الروم صاروا على دين النصارى، فإن أولئك غيروا شريعة دين المسيح مستبدلين بها ما استبدلوه من شرائع المشركين"(٢) ولم يقتصر انتشار هذه الفكرة واعتراف الباحثين بفضل القاضي فيها على الفكر الإسلامي في الرد على النصارى فحسب، بل كان له صدى لدى الدارسين الغربيين كذلك، يقول الباحث الغربي هيم ماكوبي: "إن الدراسات والأعمال العربية التي كتبها القاضي عبد الجبار.... ركزت بشدة على بشرية عيسى، وعلى اعتبار أن بولس قد قام بتزوير كثير من تعاليم اليسوعيه، فالنصرانية – باعتبار مقولة هذا المصدر أصبحت رومانية،

---

(١) السابق، ص١٩٨، ولذلك سيكون (التثبيت) هو مرجعنا الوحيد في تحرير هذه القضية.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٦٢/٥.

فدخلت الرومانية في النصرانية وتحولت إليها، كما دخلت النصرانية في الرومانية وتحولت اليها"(١).

وقبل أن نبين المسائل الدينية التي ذكرها القاضي كدلائل على صحة حكمة بتروم النصرانية نود أن نبين أن بولس ليس وحده الذي قام بهذه العملية، ولكن يتحمل قسطنطين بن هيلانة الحرانية (توفى ٣٣٧م) مع بولس قسطا وافرا من المسئولية في العزوف عن دين المسيح الأصلي إلى دين الروم الصابئة الوثنيين(٢)، فقد قام بولس بالدور العلمي التلفيقي، وقام قسطنطين بالدور العملي التطبيقي بالقهر والقوة، وقد ربط القاضي بولس بقسطنطين تاريخيا، حيث إن هيلانة أم قسطنطين(٣) كان تزويجها ببلاطس ملك الروم ووالد قسطنطين بإيعاز من بولس(٤)، ولكن بولس لم يلتق بقسطنطين هذا حال ملكه، وقد انكسرت النصرانية وفترت في بلاد الروم بعدما قتل (بيرون) بولس عندما "علم أنه محتال ممخرق طالب دنيا ورئاسة"(٥) إلى أن ملك قسطنطين، فقام بتدعيم التيار الذي سار فيه النصارى قبله بالقوة الجبرية، حتى تم تروم النصرانية بالكامل.

ويضع القاضي عبد الجبار بعض العناصر التي ساعدت قسطنطين على أن يسلك هذا المسلك مع النصرانية، فمنها صفاته الشخصية فقد كان "خبيثا مفكرا صبورا متصفحا"(٦) ومما ساعد على تبنيه لفكرة الانتصار للنصرانية

---

(1) hgam macco by, Thy my thmaker pavl and the invention of Christianity first buplished, London, 1989

(٢) الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص٤٣٠.

(٣) انظر: في شأنها الخطط للمقريزي، ٣/٥٢٣-٣٢٥.

(٤) راجع: التثبيت، ص١٥٩.

(٥) السابق، ص١٦٠.

(٦) السابق، ص١٦١.

وترويجها بعد ما كان على ديانات الروم الصابئة والدته هيلانة النصرانية التي "غذته بحب الصليب وعودته عادة النصارى وما يقولونه في المسيح"[1] ولا شك أن ما غذته به أمه كان متأثرا تأثرا كبيرا بتعاليم بولس وأقواله، وكان صدى هذه الأقوال بعيدا علىَ الديانة النصرانية الأصلية، وسوف يظهر أثر هذا الصدى في موقف قسطنطين من مجمع نيقية الأول الذي أسفر عن تسبيحة الإيمان، والذي كان بداية حقيقية للنصرانية الجديدة الملفقة. وبهذا اجتمعت السلطتان الدينية متمثلة في بولس، والدنيوية متمثلة في قسطنطين ليحملوا الناس على النصرانية الجديدة. ويقدم القاضي وصفا لحال أمة الروم، يفيد في تصور مدى تأهلهم لتقبل ما جاءهم به بولس وقسطنطين، فيقول: "وهي أمة مفرطة في الجهل بعيدة مما يستدرك بالفكر والنظر يغلب عليها الفدامة والبلادة سيما في العامة، فهي لا تعرف إلا المهن والصنائع"[2].

وقد سجل المعتزلة بعض الأمور الدينية التي تابع فيها النصارى الرومان في الأصول، فقد انفرد القاضي عبد الجبار بالإشارة إلى أصل التثليث النصراني من بين علماء المعتزلة الذين كتبوا في الرد على النصارى، فأشار القاضي إلى الأصول الأولى التي أخذ عنها القول بالتثليث، فأوضح أن ثمة علاقة بين التثليث النصراني والفلسفة الرومانية. يقول القاضي: "وهذا التثليث الذي للنصارى قد كانت فلاسفة الروم تنحو نحوه من أن العقل والعاقل والمعقول تصير شيئا واحدا، ويقولون: هو من المثلث، وهو من فيلسوف قديم"[3]، فهذا الفيلسوف القديم الذي يقصده القاضي هو(هرمس المثلث)، وهناك ثلاثة أشخاص عرفوا في التاريخ بهذا الاسم:

أولهم: هرمس الذي كان قبل الطوفان، وهو نبي الله إدريس –عليه

---

(١) السابق، ص١٦٠.

(٢) السابق، ص١٥٩ و ص١٦٠.

(٣) التثبيت، ١/١٦٩.

السلام- يقول الحافظ بن كثير وهو يتكلم عن إدريس عليه السلام: "ويزعم كثير من علماء التفسير والأحكام أنه أول من تكلم في ذلك، ويسمونه هرمس الهرامسة"[1]، ويذكر ابن العبري أنه"كان يسكن صعيد، وأنه قد درس الصنائع"[2].

والثاني: هو هرمس البابلي من أهل بابل، وكان بارعا في الطب والفلسفة، وكان تلميذا لفيثاغورث الأرقاطيقي، وكان بعد الطوفان.

والثالث: وهو فيلسوف طبيب اسمه (هرمس المثلث الحكمة)، "وكان يسمى هرمس المصري أو ثلاثي التعليم أو مثلث العظمة"[3]، وكان الأقدمون من اليونانيين يزعمون أنه (حنوخ بن يرد) من الجيل السادس لآدم، "وسموه طرسميجسطيس لأنه كان يصف الباري -تعالى- بثلاث صفات ذاتية هي الوجود، والحكمة، والحياة"[4]، فمن هذا الوصف الأخير لثالث الهرامسة يمكننا أن نتبين سبب ربط القاضي عبد الجبار بينه وبين التثليث النصراني، وذلك لأنه يصف الباري -عز وجل- بنفس الصفات التي يزعم النصارى أنها أقانيم له.

ونجد القاضي عبد الجبار يرجع التثليث في أصله إلى هذا الفيلسوف، ويلقي بالمسئولية في ترويج هذا التثليث على فلاسفة اليونان الذين تأثروا بهذا الفيلسوف القديم. يقول القاضي: "إن الجوهر والاتحاد هو من من قول

---

(١) البداية والنهاية ٩٢/١ و ٩٣.

(٢) تاريخ مختصر الدول لابن العبري، ص ١١، وقارن: طبقات الحكماء للقفطي، ٣٤٦-٣٤٩، والفهرست لابن النديم، ص٥٠٨، وسرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص٢٠٥وما بعدها.

(٣) معجم الفلاسفة، ص٦٤٨.

(٤) التثبيت، ١٦٩/١.

أرسطوطاليس وأشباهه من القائلين بالقدم وتكذيب الرسل وإنكار البعث، وهم قالوا: إن الإنسان إذا عرف شيئا قد اتحد به، وإن العقل والعاقل والمعقول يصير شيئا واحدا، وإن الثلاثة واحد، والواحد ثلاثة، ولهذا قالوا: هرمس المثلث، وهذه جهالة وحماقة أخذها عنهم النصارى"[1].

ومما يؤكد ما ذهب إليه القاضي من تأثر فلاسفة اليونان بآراء هرمس المثلث هو ظهور ما يسمى بظاهرة الهرمسة في الحضارة اليونانية، معبرة عن هذا التأثر الذي غزا الفكر اليوناني المتأخر خاصة، وتعدى تأثيره عليه إلى الأدب، حيث انتشر الأدب انتشارا هائلا، ولم يكن يعلم العمل الأدبي باسم مبدعه، بل عرفت كل الأعمال باسم هرمس[2]. وامتد تأثير هرمس هذا إلى غير اليونانية من الفلسفات كالرومانية وكذلك الأفلاطونية المحدثة والغنوصية وغيرها من الفلسفات الشرقية عامة، ثم كان تأثيره على النصرانية حين دخلت هذه الفلسفات في النصرانية، ونقل إليها أقوال الفلاسفة في العقل والعاقل والمعقول، فعبر عنها في النصرانية بالآب والابن والروح، وقيل عنهم كما قيل عن العقل والعاقل والمعقول إنها شيء واحد، فكان لهذا تأثير بالغ في نشأة عقيدة التثليث وتحريف عقيدة التوحيد التي جاء بها المسيح عليه السلام.

وقد قامت الفلسفات بدور كبير في تطوير المسائل اللاهوتية والبحث فيها من منظور فلسفي بعيدًا عن معطيات الوحي وعنايته، فبالمنهج الفلسفي حاول كثير من متكلمي النصارى الذين عاشوا في عصر القاضي عبد الجبار أن يبرروا القول بالعقل والعاقل والمعقول تبريرا عقليا، بحيث يزين لأهل

---

(١) التثبيت، ٢/٤٣٠.

(٢) الأفلاطونية المحدثة عند العرب، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، نشر مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٥ص ٤٢.

ملته قبول التثليث، وكان أول من قام بتلك المحاولة هو الفيلسوف النصراني يحيى بن عدي (توفى ٣٤٦هـ) ويدلنا على ذلك نص لتلميذه عيسى بن زرعة (توفى ٣٩٨هـ) يقول فيه: "كان قد جرى النظر في تخليص أمر التثليث الذي تعتقده النصارى مع ما تمثل به شيخنا – يقصد يحيى بن عدي –أقنوم الآب بالعقل، الابن العاقل، والروح بالمعقول، وقول الأوائل – يريد الفلاسفة – في الباري –جل اسمه–إنه عقل"(١)، ويفهم من كلام ابن زرعة أن محاولة يحيى بن عدي هذه كانت لتخليص التثليث، ويبدو أن علماء المسلمين كانوا في يجتهدون نقض التثليث بحيث يضعون القائلين به في مأزق، عليهم أن يخلصوا أنفسهم وتثليثهم منه. ولعلم يحيى ابن عدي ووصلته الوثيقة بالفلسفة اليونانية التي انتهت إليه– على حد تعبير ابن النديم – الرئاسة فيها بعد وفاة بشر متى بن يونس (توفى ٣٢٨هـ) فقد ساعده هذا على الخوض في هذه المسألة، وظن أنه ملك زمامها في الجانبين الفلسفي والنصراني، ولكن يبدو أن هذه المحاولة قد فرضت نفسها على يحيى بن عدي لارتباط أصل التثليث بها، ولكن تصريحه بهذا الارتباط بين قول الأوائل من الفلاسفة وبين التثليث النصراني جر على النصرانية بلاء عظيما، حيث يدل هذا من الوهلة الأولى على أن التثليث مأخوذ من فلسفة قديمة لا صلة لها بالنصرانية، وهذا يطعن في الملة كلها.

ولست أريد أن أنقض هذه المسألة والأقوال التي وردت فيها إنما أردت أن أبين أن ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار من أن أصل التثليث فلسفي، أخذه النصارى عن الفلاسفة الرومان واليونان الأوائل أمر يؤكده البحث العلمي، وقد حاول نفر من علماء النصارى أن يبروزا تلك الصورة في البيئة

---

(١) مقالة يحيي بن عدي التي أوعز بها لابن زرعة في منامه، ص ٦٩، ضمن (رسائل فلسفية) نشر بولس سباط.

العربية الإسلامية- كما رأينا - وإن كان القاضي عبد الجبار لم يسترسل في هذه القضية، ولم يتتبع مراحل ظهورها تاريخيا بالطريقة التي ترضي الباحث المعاصر، إلا أن له فضل السبق في الإشارة إلى أصل التثليث النصراني وعلاقته بالفلسفة الرومانية.

فمن أبرز المواضع التي حرف بولس فيها النصرانية لتكون على وفاق مع ديانة الروم الوثنية ما يلي:

١- تحريم زواج الرجل بأكثر من واحدة، وتحريم التفريق بين الرجل وزوجته إلا بالموت، وقد فعل بولس هذا لكسب النساء.

٢- تحريم الختان للرجال والنساء لكراهة الروم له.

٣- تحليل الخنزير لحبهم له.

٤- تحليل طعام غير أهل الكتاب.

٥- تحليل زواج المؤمنة بالكافر لرغبتهم في ذلك بدعوى أنها تطهره ولا ينجسها[١]

وبالجملة "فقد نفق عندهم بكل شيء وما خالفهم في شيء"[٢] "فاختلع بولص من ديانة المسيح، وصار إلى ديانات الروم، فإذا تبينت الأمر وجدت النصارى تروموا ورجعوا إلى ديانات الروم، ولم تجد الروم تنصروا"[٣].

فإذا غضضنا النظر عن مدى صحة هذه المسائل من الناحية التاريخية نظرا، لكون القاضي عبد الجبار متكلما وليس مؤرخا، وسلمنا بصحتها من ناحية كونها مآخذ - لفت نظرنا أن الأمور التي تتصل بفروع الدين كان لبولس في ترويجها دور أساسي، حرص المعتزلة على إبرازه حين تضاعل

---

(١) انظر: النصوص والنماذج في التثبيت، ١/١٥٧-١٥٩.

(٢) التثبيت، ١/١٥٧.

(٣) التثبيت، ١/١٥٨.

دوره في ترويج التثليث أمام ما قام به قسطنطين الذي احتال بحيل عديدة حتى "نقل الروم عن تعظيم الكواكب إلى تعظيم الصلبان"(١)، وربما يرجع السبب في ذلك إلى ارتباط فرض عقيدة التثليث بمجمع نيقية الذي رأسه قسطنطين، ولم يدركه بولس، وإلى الدور النشط الذي قام به قسطنطين بعد ذلك، لكي يثبت عقيدة التثليث بالرغبة والرهبة "ولم يزل قسطنطينوس في الملك خمسين سنة مشغولا بقتل من لم يعظم الصليب، ولم يقل بربوبية المسيح، حتى يتأكد ذلك وتمكن، وأوصى الملوك بعده بذلك، وأكد عليهم وعهد فيه إليهم"(٢).

وبهذا استقر أمر النصرانية الملفقة على الإيمان بالتسبيحة التي وضعها مجمع نيقية الذي عقد تحت سيطرة قسطنطين، ثم اتخاذ شرائع الروم ديانة ونسبة ذلك إلى المسيح، وقد أخذ الملوك في تقتيل وتصليب كل من يخالف ذلك. يقول القاضي عبد الجبار: "ثم اجتمع بعد ذلك ثلاثمائة وثمانية عشر رجلا بنيقية من بلاد الروم، وعملوا تسبيحة إيمانهم التي قد ذكرت، فأتوا بها قسطنطينوس فأخذها، وعمل عليها، وأخذ الناس بها فمن يقبلها، فاحتاج أولئك أن يظهروا قبولها خوف السيف، وأبطل ما سواها عن التقرير، وحصل من كان على دين المسيح في كل مكروه، وأخذوا بتعظيم الصليب وأكل الخنزير وديانات الروم، وكان من لا يأكله يقتل"(٣).

د - دور رهبانهم في تبديل الدين:

إذا كان قسطنطين قد عمل على حمل الناس بالرغبة والرهبة على النصرانية المحرفة، وعقد لذلك المجامع وسن من أجله القوانين وقتل المخالفين، فإنه بذلك بدأ سلسلة متصلة من أعمال التحريف والتبديل والتغيير،

---

(١) السابق، ص١٦١.

(٢) السابق، ص١٦٣.

(٣) التثبيت، ١/١٦٣.

فقد كانت النصرانية منذ هذا التاريخ مسرحا لوضع الشريعات الجديدة والحكم على غيرها بالبطلان وهكذا دواليك، اتباعا للهوى وطلبًا للرئاسة ولكسب مادي رخيص. وقد تحدث المعتزلة عن الأسلوب الجديد الذي به توضع هذه التشريعات، وهو ما يعرف بالمجامع فإنه ابتكر على عهد قسطنطين، ثم عظم دور هذه المجامع، وأصبحت الوسيلة التي يحرم بها الرؤساء ما يشاءون ويحلون ما يشاءون قال القاضي: "وهم في كل حين يجتمعون إذا أرادوا تحليل شيء أو تحريمه، ويكون لهم فيه سنهودس - وتفسيره الاجتماع للتقرير - فيفعلون ذلك، فإذا تقادم عهده قالوا: هذا ما حرمته تلك الجماعة إلا بظهور آية أو معجزة"[1]. ومن الأمثلة التي ضربها المعتزلة لتحريف الرهبان للنصرانية ما يلي:

(١) أن الجثلقة والمطرنة كانت جائزة عندهم فيمن له الأهل والولد، فصار الجثالقة والرؤساء يجعلون الرئاسة في أولادهم ويوصون بها في ذريتهم، فاجتمع النصارى وعقدوا تحريمها فيمن له أهل وولد وعرف التزويج، فصار ذلك دينا لهم، فاجتمعوا عليه وعملوا به.

(٢) كان تزويج الأختين بالأخوين مباحا عندهم، فجرى من أختين كانتا عند أخوين عداوة أدت إلى معاداة بين الأخوين، فاجتمعوا وحرموا ذلك فصار لهم دينا يعملون به.

(٣) كان تزويج بنت الأخ عندهم مباحا، فجرى فيه نسب استنصر به بعضهم، فاجتمعوا وحرموا ذلك، فصار لهم دينا.

(٤) ومثل ما فعل مطران سمرقند فإنه حرم على أهلها الفراخ، وزعم أن روح القدس تنزل في هذه الحمامة، فقبلوا ذلك منه، وصيروه دينا[2].

---

(١) التثبيت، ١/١٧٤.

(٢) انظر: التثبيت، ١/١٧٤- ١٧٥.

ومن هنا وبهذا المنهج الذي يتلقى به النصارى قرارات رؤسائهم باتخاذها دينا لا يقبل نظرا ولا مراجعة كان تفسير المعتزلة لقوله تعالى في سورة التوبة ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ﴾ فلا وجه لإنكار النصارى أنهم قد اتخذوا الرهبان أربابا "لأنهم عظموا رؤساءهم، ورجبوا علماءهم، وقلدوهم في التحليل والتحريم والتأخير والتقديم وتقحموا ما قحموهم من الاعتقادات الفاسدة والمذاهب الرديئة، فكأنهم جعلوهم بمنزلة الرب المعبود الذي يعظم قدره ويطاع أمره"[1] فالوجه الذي اتخذوا رهبانهم له أربابا هو الطاعة "كما يوصف مالك العبد بأنه ربه إذا أطاعه"[2] ولم يكن دور المعتزلة هو ابتكار هذا التفسير للآية، لورود أحاديث نبوية صحيحة تفسرها كما فسرها المعتزلة[3]، وانما كان دورهم في التوسع في الإبحاث التي تثبت صحة هذا التفسير وتطابقه مع واقع النصارى، واليهود كذلك.

ولهذا فقد نظر المعتزلة إلى النصارى على أنهم قوم مقلدون، يأخذون دينهم عن رؤسائهم وأسلافهم بغير نظر ولا تمحيص، يقول الجاحظ: "على أنهم يزعمون أن الدين لا يخرج في القياس ولا يقوم على المسائل، ولا يثبت في الامتحان، وإنما هو بالتسليم لما في الكتب، والتقليد للأسلاف"[4]، ويرى الجاحظ أن غموض العقيدة النصرانية وتناقضها واختلافها هو السبب

---

(١) حقائق التأويل للشريف الرضي، ١١٨/٥.

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص١٦٥.

(٣) كقوله – صلى الله عليه وسلم – بلى إنهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام، فاتبعوهم فذلك عبادتهم أياهم في الرد على من قال (إنهم لم يعبدوهم) رواه أحمد والترمذي، وراجع الروايات الأخرى لهذا الحديث في تفسير ابن كثير، ٣٤٨/٢ و ٣٤٩.

(٤) المختار، ص٩٥.

في هروب النصارى من النظر والتفتيش عن مدى صحة دينهم بحسب المقاييس العقلية يقول: "ولعمري إن من كان دينه دينهم ليجب عليه أن يعتذر بمثل عذرهم"[١]. وإن كان الجاحظ سماه عذرا فإنه يفهم من كلام القاضي أنهم يهربون بهذا القول يقول القاضي: "إن النصارى تقول: نحن على دين المسيح، فإذا وافقهم العارف بذلك، قالوا: قد انتقلنا بالآيات والمعجزات، فإذا عرفهم قسطنطينوس بن هيلانة وما فعله، وجميع هذا الذي بيناه قالوا: نهينا عن الجدل والبحث والتفتيش"[٢].

ومما يلفت النظر عدم اهتمام علماء المعتزلة بالرد على هذا الصنف من النصارى، وكأنهم يعتبرون حججه متهافتة لا تستحق البحث ولا السرد، وبرز هذا المنحى في كتابات الناشئ الأكبر عن النصارى في كتابه الأوسط في المقالات، فإنه ركز في رده على النصارى على الذين يجادلون بالمقاييس العقلية، ولك يكترث بالرد على الذاهبين إلى ظاهر الإنجيل وإلى التقليد لأسلافهم[٣]، وقد بلغ من تهافت قيمة هؤلاء المقلدين من النصارى وغيرهم من أهل الأديان عند المعتزلة أن اعتبرهم أحد أعلامهم وهو ثمامة بن أشرس (توفى ٢١٣هـ) كالبهائم والطيور وأطفال المؤمنين في أنهم يصيرون يوم القيامة ترابا[٤].

وكان هذا الموقف الصارم للمعتزلة من المقلدين من النصارى الذين يعتمدون على ما يلقيه إليهم رؤساؤهم دون نظر ولا تمحيص نتيجة طبيعية

---

(١) السابق، ص٩٦.

(٢) التثبيت، ١/١٩٤، وقارن: نفسه، ٢/ ٣٦١.

(٣) الكتاب الأوسط في المقالات للناشئ الأكبر، ٨٢-٨٣. نقلا عن الفكر الإسلامي، ص١٤١

(٤) الملل والنحل للشهرستاني، ١/٧١.

لموقفهم من المقلدين في الاعتقاد بصفة عامة، أو هو داخل في إطار هذا الموقف العام الذي يحكم كثيرا من نظريات المعتزلة، فالتقليد -عندهم- "لا يصح أن يكون طريقا للعلم، لأن العلم يعرف بالدليل والبينة"(١) ويترتب على التقليد أن تنكر المبادئ العقلية التي ينبغي أن تكون أصلا في امتحان الاعتقادات، وخلو نظرة المعتقد من البحث عن الأبنية وتتبعها يوقعه في التناقض والحيرة، لأنه لا يملك ما يجعله يقلد هذا ولا يقلد ذاك(٢).

وفيما يتعلق بتقليد النصارى لرهبانهم فإن القاضي عبد الجبار يطرح ما يتعلق به بعضهم كمبرر لتقليد هؤلاء الرهبان وطاعتهم المطلقة، وهو أن هؤلاء زهاد، ولذلك يحسن تقليدهم، ويبين "أن الزهد والتقشف ليس من أمارات الحق، بل إن الناس تتعاطف مع الزاهد، وترق للمتقشف مما يعطيه فرصة أكبر للكذب والتلفيق، ويدلك على هذا أنك تجد كثيرا من رهبانية النصارى قد بلغوا من الزهد الغاية مع كونهم على الباطل"(٣)، ويبطل استناد النصارى في محاولة تبرير قيام ملتهم كلها على قرارات المجامع وآراء الرؤساء من الرهبان بدعوى زهد هؤلاء وتجردهم، مما يسوغ اتباعهم لانتقاء الآراء المفروضة عليهم أن هؤلاء الرهبان ليسوا كذلك بل إن لديهم "من الكذب والجهل والحرص على الدنيا وطلب الرئاسة والجمع والمنع أمورا كثيرة"(٤)، ويبين القاسم الرس توفر هذه الصفة فيهم، ويشير إلى موقف النصارى من ذلك بقوله "فرهبانهم – إلا القليل – وشمامستهم تعولهم أبدا

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٦٢.

(٢) انظر: المغني، ١٢/١٢٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٦١، وقارن: المختصر في أصول الدين للقاضي، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ١/٢٠٠.

(٤) التثبيت، ١/١٧٥، وقارن: ما قاله في نفس الموضوع: التثبيت، ١/٢٠٨وما بعدها.

أقوياؤهم وضعفتهم، وليس من الرهبان ولا الشماسة من تكلف في مطعمة ولا مشربة ولا كسوته ولا مصلحته كلفة، ومن كفاهم ذلك من عوامهم وضعفتهم فقد يرى ذلك قربة له عند من يعبدون زلفة"[1].

ويبدو أن المعتزلة كانوا يرون طائفة من رهبان النصارى صادقين في زهدهم، وربما الاستثناء في كلام الرسي يحمل هذا المعنى، غير أنهم لم يعتدوا بهذا الزهد، فنجد عند الجاحظ تفسيرًا لهذا الزهد يربطه بالفساد العقائدي عند هؤلاء الزهاد، يقول أبو عثمان الجاحظ "إن النصارى حين جعلوا ربهم إنسانا مثلهم نجعت نفوسهم بالإلهية لتوهمهم الربوبية، وسمحت بالمودة لتوهمهم البشرية، فلذلك قدروا من العبادة على ما لم يقدر عليه سواهم، وبمثل هذا السبب صارت المشبهة منا أعبد ممن ينفي التشبيه، حتى ربما رأيته يتنفس من الشوق إليه، ويشهق عند ذكر الزيارة، ويبكي عند ذكر الرؤية، ويغشى عليه عند رفع الحجب، وما ظنك بشوق من طمع في مجالسة ربه جل جلاله، ومحادثة خالقة عز ذكره؟"[2].

ومن الأمور التي نبه المعتزلة على ما فيها من دور كبير للرهبان تسهيل هؤلاء الدين على النصارى، وتخفيفهم للعقوبات المترتبة على الذنوب والمعاصي، مما يكون سببا في إغرائهم على ارتكاب الفواحش والخطايا، ويفعل القسيسون والرهبان هذا ليتكسبوا منه وينتفعوا بالأموال، يقول القاضي

---

(١) الرد على النصارى، ص٣٢٠ و ص٣٢١، وللتعرف على الإسفاف الذي وقع فيه البابوات والرهبان في العصور الوسطي راجع:
- أثر الثقافة الإسلامية في تكوين الإنسانية، تاليف رويرت بريفالت، ترجمة: السيد أبو النصر أحمد الحسيني، ط أولى، دون تاريخ، القاهرة، الباب الأول والثاني من، ص ٢١ : ص ٨٤.

(٢) حجج النبوة، ٥٢/٢.

عبد الجبار: "ومن عجيب ديانتهم أن المذنب منهم يقول للقس والراهب: اعمل لي مغفرة وتوبة وتحمل ذنوبي، ويجعل له على ذلك جعالة على مقداره في الغنى والفقر، فيبسط القس كساءه، ويأخذ الجعالة، ثم يقول للمذنب: هات الآن واذكر لي ذنوبك ذنبا ذنبا حتى أعرفها وأتحملها، فيبتدئ ذلك المذنب رجلا كان أوامرأة ملكا أو سوقة، فيذكر ما قد فعله شيئا شيئا، حتى يقول: هذه هي كلها، فيقول له القس: إنها عظيمة، ولكن قد تحملتها، وغفرت لك، فأبشر"[1] ويصور القاضي ما يفعله القس بأسلوب سافر، فيقول: "وربما جمع الكساء من أطرافه، ووضعه على ظهره، وقال: ما أثقل ما في هذا الكساء من الذنوب"[2]، ولا يقتصر هذا على الذنوب الصغيرة بل يشمل كل الكبائر بما في ذلك أكبر الجرائم إفسادا للمجتمع والناس وهو الزنى[3]. ويعلل الرهبان هذا المنحى بقولهم: "لو لم نفعل ذلك ونأخذ المال منهم لافتقرت البيع"[4] وكان من نتيجة هذا المنحي من رؤساء النصارى من القسيسين والرهبان أن أصبح الجانب الترهيبي في النصرانية فاترا ضعيفا لا ردع فيه ولا زجر،، ولذلك "قل ما تجد منهم من يخاف الآخرة"[5].

ويفهم من ردود المعتزلة على النصارى أن السبب في ضعف وفتور الجانب الترهيبي في النصرانية أمران: أولهما سيرة الرهبان مع المذنبين ومنهجهم في غفرانهم كما سبق، والثاني: التحريف الذي وقع في دين المسيح، ومن أهم عناصر هذا التحريف صلة بالموضوع عقيدة الصلب

---

(١) التثبيت، ١/١٩٠

(٢) السابق، ص١٩١.

(٣) انظر: التثبيت، ص١٩١.

(٤) نفسه، ص١٩١.

(٥) نفسه، ص١٩١.

"لأنهم يعتقدون أن المسيح إنما قتل نفسه ليقيهم من الذنوب والعـذاب، وأنـه جالس على يمين أبيه، وأمه جالسة مما يلي يساره، فهي تتلقى عندهم الذنوب إذا طلعت، وتقول لابنها: سل بني أباك الرب غفرانها، فهو عندهم يغفرهـا، ويسأل أباه غفرانها"(١)،ولذلك "ليس في دينهم مزاجر كنار الأبد في الآخـرة وكالحدود والقود والقصاص في الدنيا"(٢).

ونجد في كتابات ثاودورس أبي قرة ما يؤيد كلام الجاحظ الأخير، حيث جعل الشقاء الذي يستحقه المذنبون هو الحرمان من السعادة فقط، وليس فـي ذلك عذاب بنار أو غيرها"(٣) وكذلك فإنه سجل اعتراضا على فكرة القصاص وجعلها من أخلاق الذئاب(٤)، فربما كان كلام الجاحظ ردا على ما هو شـائع لدى النصارى في عصره من عقائد تتصل بهذا الجانب، تلك العقائد التي كان لأبي قرة دور كبير في وضعها وإذاعتها وترويجها، ويستنبط القاضي عبـد الجبار من ذلك أن هذا الدين الذي يدعون ضيقه، ويدعون أنه علـى ديـن المسيح لا يجوز أن يكون دينا له صلى الله عليه وسلم(٥).

ونشير إلى أن التعلق بسيرة الرهبان السيئة وأثر ذلك في تلفيق أمـور الدين وتحريفها وتبديلها أمر لافت للنظر، من حيث الإسهاب والتوسـع فـي الحديث عنه في ردود المعتزلة على النصارى في هذه الفترة، وربما يكـون من أسباب ذلك اشتهار أمر الرهبان بذلك بين أهل ملتهم الذين لا ينكرونـه، بل يعتبرون ذلك من أهم القربات إلى ربهم، وعلى المستوى الجـدلي فـإن نظرة إلى رسالة عبد المسيح الكندي إلى الهاشمي، وما تضمنته من هجـوم

---

(١) السابق، ص١٩١.

(٢) المختار في الرد على النصارى، ص٩٥، وقارن: التثبيت، ١/١٨٧ و ١٨٨.

(٣) انظر: ممير في وجود الخالق والدين القويم، ص٢٣٢.

(٤) انظر السابق، ص٢٤٦.

(٥) انظر: التثبيت، ١/١٩١.

على الآيات القرآنية التي جاء فيها ما ينتظر المؤمنين في الجنة [١] يجعلنا نتوقع أن النصارى عملوا على إشاعة هذا الهجوم، فنظم علماء المسلمين هجوما مضادا على النصرانية يثبتون فيه أن دين النصرانية "يغري بالقبيح، ويبعث على ارتكاب الفواحش، ويهيج على الفساد.... إذ ليس فيه زاجر مخوف كالحدود المكتوبة ولا النار ولا عذاب الآخرة"[٢]، ليثبتوا بذلك سهولة دين النصارى وتهاونه في مقابل المسئولية التي حملها الإسلام لأتباعه في التكاليف الشرعية، أو فيما يترتب عليها من ثواب وعقاب دائمين[٣].

هـ - أثر الترجمة في تحريف الديانة النصرانية:

خلصت نظرة علماء المعتزلة إلى تحريف النصرانية بأن من بين الأسباب التي أدت إليه نقل الإنجيل من اللغة التي نزل بها إلى غيرها من اللغات، واعتبروا أن هذا النقل لم يكن بهدف التوسع في الدعوة انطلاقا من الصبغة التبشرية للنصرانية، وإنما كان بهدف التحريف والتمويه، يقول القاضي عبد الجبار: "ليس في الأناجيل إنجيل بلغة المسيح التي كان يتكلم بها هو وأصحابه، وهي العبرانية لغة إبراهيم الخليل وسائر الأنبياء.... وقد قالت العلماء لهم: عدولكم معشر النصارى عن اللغة العبرانية، وهي لغة المسيح والأنبياء قبله عليهم السلام إلى سائر اللغات حتى ما من نصراني يتلو هذه

---

(١) انظر: رسالة عبد المسيح إلى الهاشمي، ص٣٤، وما بعدها.

(٢) التثبيت، ١/١٨٧ و ١٨٨.

(٣) مما يذكر أن من الباحثين غير المسلمين من أنصفوا فيما يشاع من أن الدين الإسلامي يجذب الناس عن طريق مراودتهم في ملذاتهم الشخصية فأنكروا ذلك، يقول كارليل: «أن دين محمد ليس بالدين السهل، فإنه بما فيه من صوم قاس وطهارة وصيغ معقدة صارمة وصلوات خمس كل يوم، وإمساك عن شرب الخمر لم يفلح في أن يكون دينا سهلا» نقلا عن (الدعوة إلى الإسلام) لتوماس أرنولد، ص ٤٦٠)، ولأرنولد نفس الرأي ص ٤٦١.

الأناجيل في فرض من فروضه بلغة العبراني حيلةً ومكيدةً وفرارٌ من الفضيحة. فقال لهم الناس: إنما وقع العدول عنها لما قصده أصحابكم الأولون من الأدغال في المقالات، واحتيالا في تدليس ما وصفوه من الأكاذيب، وسترا لما احتالوا طلبا للرئاسة"[1].

ويفهم من كلام المعتزلة أن مسألة تحريف الكتب عن طريق ترجمتها إلى لغة أخرى غير اللغة التي أنزلت بها من المسائل المهمة التي تؤدي إلى الوقوف على حقيقة النصرانية، ومخالفة النصارى للمسيح عليه السلام، فالقاضي عبد الجبار – بعد حديثه عن هذه المسألة – يقول: "فاعرف هذا فإنه أصل كبير"[2]، ويؤرخ القاضي لعملية الترجمة موضحا الدوافع لها والظروف التي صاحبتها فيقول: "إن العبرانية هم كانوا أهل الكتاب وأهل العلم في ذلك الزمان، فغير هؤلاء النفر اللغة، بل عدلوا عنها كلها لئلا يفهم أهل العلم مذهبهم ومقصدهم لسترها فيفتضحوا قبل تمكن مذهبهم ولا يتم لهم، فعدلوا إلى لغات كثيرة ما تكلم المسيح وأصحابه بها، وليس أهلها من أهل الكتاب، ولا لهم علم بكتب الله وشرائعه كالروم والسريانيين والفرس والهند والأرمن وغيرهم من الأعاجم، وتلبسا واحتيالا لستر العورة وتمام البغية في طلب الرئاسة"[3].

فبين المعتزلة أن الذين قاموا بتحريف النصرانية سلكوا – في سبيل إقصاء أصحاب المعرفة بالكتاب الذي أنزله الله عن امتحان ما أرادوا وضعه في الدين مما هو من شأنه أن يثبت لهم ملكا ورئاسة – سبيل الترجمة إلى لغات تخالف لغة هؤلاء العلماء، ليس في أهلها من يعلم من ذلك شيئا.

---

(١) التثبيت، ١/١٥٤.

(٢) السابق، ص١٥٤.

(٣) التثبت، ١/١٥٤.

وقد بين المعتزلة من قبل أسلوب تعامل الملوك مع هؤلاء العلماء من تقتيل وتصليب وتشريد، وبذلك تم لهم القضاء على الذين كانوا على دين المسيح عليه السلام، وتقديم الدين المحرف إلى من لا يعرف شيئا عن الله ولا عن الشرائع، ثم ثبتوا هذا التحريف عن طريقهم، فأصبحت هذه الأمم أصلا للنصرانية المحرفة، واندثرت الديانة الأولى التي نادي بها المسيح، واختفى من كان على علم بها من العلماء باختفاء الإنجيل الأصلي ولغته.

هذا هو الأصل في نقل الإنجيل من لغته الأصلية التي نزل بها وكان يتكلم بها المسيح عليه السلام، ولكن المعتزلة لم يقتصر نقدهم للأناجيل تأسيسا على دور الترجمة في تحريفها على بيان هذا الأصل، وإظهار دوره في نقل الدين من حق إلى باطل، ولكنهم تحدثوا في هذا المضمار – بتوسع وتركيز – عن ترجمة الإنجيل إلى اللغة العربية، باعتبار أن الجدل القائم هو جدل بين المسلمين أصحاب اللغة العربية وبين النصارى الذين ينتسبون إليها كذلك.

وفي مجال إثبات فساد العقيدة النصرانية بسبب سوء الترجمة اشترط المعتزلة شرطين فيمن يقوم بالترجمة من لغة إلى أخرى هما:

الأول: أن يكون عالما بما يصح على الله تعالى وما لا يصح من جهة العقل.

الثاني: أن يكون عالما بحقيقة اللغتين ومجازهما(١).

فأما بالنسبة للشرط الأول فإنه يعتبر أساسا للنظر في النصوص الكتابية عند نقلها، حتى يتمكن الناقل من تجنب الخطأ عند كتابته باللغة الجديدة،

---

(١) التثبت، ١/١٥٤

فلربما عرض له نص يفيد ظاهرة ما لا يجوز على الله تعالى فإن كان جاهلا بهذا نقله بما يفيد هذا المعنى، فيؤدي إلى فساد في الاعتقاد، وهنا يـأتي دور الشرط الثاني، وتأتي أهمية معرفة المترجم بطبيعـة اللغتـين وبحقيقتهمـا ومجازهما، لأنه يسخر هذه المعرفة في نقل المعنى دون اللفظ الـذي يـوهم خلاف ما يحكم به العقل فيما يصح على الله وما لا يصح. ومن هنا ركز أبو عثمان الجاحظ على أهمية معرفة وجوه الكلام عند النقل، ويبين أن النصارى "إنما أتوا من قلة المعرفة بوجوه الكلام، ومن سوء الترجمة مع الحكـم بمـا يسبق إلى القلوب"[1]، ويضرب أمثلة لذلك من نصوص العهد القديم تحمل في ظاهرها التشبيه والتجسيم لله تعالى ثم يعلق على ذلك بقوله: "وكلهم على هذا اللفظ العربي مجمع، ومعنى هذا لا يجوزه أحد من أهل العلم"[2]، ويدلل فـي موضع آخر على أن نقل النصوص من لغة إلى لغة على ظاهرها بغيرهـا ويبدل المعنى الأصلي المراد منها –مثل من يضربه القرآن الكريم، حيـث يقول: "وأنت تعلم أن اليهود لو أخذوا القرآن فترجموه بالعبرانية لأخرجـوه من معانيه ولحولوه عن وجوهه، وما ظنك بهـم إذا ترجمـوا ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾[3] و﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾[4] و﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[5]..... ألخ)[6]

---

(١) المختار في الرد على النصارى، ص ١٠٦.

(٢) السابق، ص١٠٨.

(٣) سورة الزخرف الآية رقم: ٥٥.

(٤) سورة طه الآية رقم: ٣٩.

(٥) سورة الزمر الآية رقم: ٦٧.

(٦) راجع: المختار، ص١٠٨ و ص١٠٩.

وقد دلل القاضي بنفس الحجة على إفساد الترجمة للمعاني[1]. وأصل القضية كما يقول: "أن اللفظة قد تستعمل في اللغة حقيقة في شيء مجازا في غيره، وما وضع موضعهما من اللغة الثانية يستعمل في الحقيقة دون المجاز، فمن نقل مجاز تلك اللغة إلى ما هو حقيقة في هذه اللغة فقد أخطأ"[2] فإذا صح ذلك "فمن أين أن الناقل لا يغلط في نقل النص من لغة إلى لغة، لأن المترجم والناقل والمفسر يحتاج إلى معرفة بكلتا اللغتين على وجوه مخصوصة"[3]، ولو افترضنا معرفته بهذا فإن الخطأ قد يقع في المعنى "بأن يتأوله الناقل على ما يطابق اعتقاده"[4].

ويقدم المعتزلة أمثلة للاستشهاد على الفساد الذي ينجم عن عدم معرفة الناقل بوجوه الكلام في اللغتين، منها أن كلمة الابن تقع "في اللغة العبرانية التي هي لغة المسيح على العبد الصالح المطيع الولي المخلص، وتقع الأب على السيد المالك المدبر"[5] ولكن لما نقلت إلى اللغات الأخرى ومنها العربية ظن أنها يقصد بها البنوة على الحقيقة.

ويسوق القاضي عددا من النصوص الكتابية وردت فيها كلمة (ابن) بمعنى العبد الصالح المطيع والولي المخلص، مما يدل على أن أصلها في

---

(١) راجع: المغني، ٥/١١١، وما بعدها

(٢) المغني، ٥/١١١.

(٣) السابق، ص١٦/١٣٢.

(٤) السابق، ص١٣٢.

(٥) التثبيت، ١/٢٢٠، ويبدو أن مصدر معرفة القاضي بأن أصل الكلمة في العبرانية هذا المعني مصدر شفهي، أو هو مما يشاع بين المثقفين المهتمين بالكتب المقدسة وأصل العقائد النصارى، يدلك على هذا أن القاضي يقدم لهذه المعلومة بقوله: "وقد قال بعض الناس" التثبيت، ١/١٢٠.

اللغة يستعمل في المجاز، وأن حملها على الحقيقة مخالف لما وضعت له[1]، ويسجل القاضي عبد ا لجبار عند حديثه عما جاء بإنجيل يوحنا من أن عيسي قال: «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم »[2] قولا آخر في وسيلة التغيير والتبـــديل فيقول: "وقد قيل إن الصحيح «إني ذاهب إلى ربي وربكم » وأن الغلط وقـــع في حكاية الحروف وإبدال الألف بالراء"[3].

* * *

(١) انظر: التثبيت، ١/١٢٠ و ١٢١، والمغني، ٥/ ١٠٩ و ١١٠ و ١١١.

(٢) يوحنا، ١٧/٢٠.

(٣) المغني، ٥/١١١.

ثانيا: الإثبات الموضوعي

هدف المعتزلة بردودهم على النصارى أن يثبتوا أن النصرانية الحالية ما هي إلا من تلفيق جماعة من البشر، وهي مخالفة لدين المسيح -عليه السلام – الذي كان يتدين بالإسلام ويدعو الناس إليه، وبهذا تثبت الصحة المطلقة للدين الإسلامي فحسب. ولذلك فإننا سندرس الدلائل التي قدمها المعتزلة لإثبات هذا التحريف من خلال ردودهم على النصارى في عقائدهم الأساسية (التثليث والاتحاد والصلب)، لأن في إثبات بطلان هذه العقائد إثباتا لتحريف النصرانية، وسنترك علماء المعتزلة يقدمون نقضهم لتلك العقائد كما أرادوها، دون تدخل منا في صياغتها، إلا تدخلا ينظمها ويربطها ربطا موضوعيا، وسنعتبر جملة النصوص الاعتزالية في نقض النصرانية نصا واحدا نستخرج منه موضوعات هذا النقض وعناصره ودلائله، ولابد أننا سنتغاضى عن بعض ما كتبه هؤلاء العلماء، إما لعدم تمثيله للتصور الإسلامي عامة والاعتزالي خاصة في مواجهة العقائد المخالفة، وإما لصعوبة احتواء كل ما كتب من قريب أو بعيد.

* * *

أ - إبطال التثليث بالأدلة الموضوعية

يحسن – بداية – أن نقدم الصورة التي عرض بها المعتزلة لعقيدة النصارى في التثليث، فإن لذلك فائدة في متابعة النقد الموضوعي الذي قدموه له، فإن أقدم نص اعتزالي -بين أيدينا -عرض عقيدة التثليث النصرانية هو ما جاء في كتاب القاسم الرسي، حيث قال: "زعمت النصارى كلها أن الله – سبحانه – ثلاثة أشخاص مفترقة، وأن تلك الأشخاص الثلاثة كلها طبيعة واحدة متفقة، وقالوا: تلك الثلاثة – في درك يقين النفس – أب وابن وروح قدس، قالوا: فالآب غير مولود، والابن فابن وولد مولود، وروح القدس فلا والد ولا مولود، وكل واحد من الثلاثة بما قلنا فموجود، وقالوا: إن هذه الأشخاص الثلاثة لم تزل جميعا معا لم يسبق بعضها في الوجود بعضا، وإن ما ذكرنا من الآب والروح والولد لم يزالوا كلهم في اللاهوت وملك واحد ليس بين الثلاثة كلها تفاوت في الإلاهية، ولا في قدم ولا قدرة ولا ملك ولا مشيئة، وإن الثلاثة كلها واحد في الطبيعة، وإن هذا الواحد في الطبيعة ثلاثة من الأشخاص المتفرقة"[١].

فهذا عرض عام للتثليث النصراني يحلل فيه رؤية النصارى للتثليث، ويغض الطرف عن المواضع المختلف فيها، ويلاحظ أن القاسم في هذا التعريف لم يستعمل مصطلح (الجوهر) واستبدل به(الطبيعة)، ولم يستعمل مصطلح (الأقانيم) واستبدل به (الأشخاص) ربما في محاولة منه لشرح معاني هذه المصطلحات ذات المفاهيم الفلسفية اليونانية المتجاوزة – إلى حدا ما – المعنى المراد بها عند استخدامها في التعبير عن التثليث. ويسوق القاسم الرسي الأمثلة التي يحرص النصارى دائما على ضربها لتقريب عقيدة

(١) الرد على النصارى، ص٣١٥.

التثليث إلى الأذهان التي يصعب عليها تصوره[1]، وسنعرض لهذه الأمثلة ونقدها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ومن علماء المعتزلة الذين حرصوا على عرض عقيدة التثليث كاملة أبو عيسي الوراق الذي يعد كتابه أول الكتب التي وضعت في الفكر الإسلامي مخططة تخطيطا علميا دقيقا ومنظما، ويمتاز عرض الوراق بالتوسع في بيان الخلاف بين الفرق الثلاث من النصاري، ويجمعهم في قول واحد في محل الاتفاق، مما يضع في ذهن القارئ تصورا واضحا لما يمكن أن يكون عناصر الطعن في هذه العقائد. يقول أبو عيسي فيما ينقل عنه يحيي بن عدي: "زعمت اليعقوبية والنسطورية أن القديم جوهر واحد أقانيم ثلاثة، وأن الأقاليم الثلاثة هي الجوهر الواحد، والجوهر الواحد، هو الأقانيم الثلاثة، وزعمت الملكية – أهل دين الملك من الروم – أن القديم جوهر الواحد ذو ثلاثة أقانيم، وأن الأقانيم غير الجوهر، والجوهر غير الأقانيم، ولم يثبتوا رابعا في العدد، وزعمت هذه الفرق الثلاث يعقوبيها ونسطوريها وملكيها أن هذه الأقانيم الثلاثة آب، والآخر ابن، والآخر روح، وأن الآب هو الكلمة، وأن الروح اسم الحياة، وهي التي تدعى عندهم روح القدس، وزعموا جميعا أن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة في الجوهرية مختلفة في الأقنومية، وأن كل واحد منها جوهر يجمعها الجوهر الواحد العام، وزعموا أن الابن لم يزل مولودا من الآب، ولم يزل الآب والدا للابن، ولم يزل الروح منبثقا من الآب"[2]، ويذكر الوراق -كذلك كما فعل القاسم الرسي- بعض الأمثلة التي تضرب لتوضيح التثليث فيقول: "وزعموا أن ولادة الابن من الآب كولاد المتناسلين، ولكن على نحو تولد الكلمة من العقل، وتولد حر النار من النار وضياء الشمس من الشمس"[3].

---

(١) انظر: الرد على النصارى، ص٣١٥

(٢) رد الوداق، ٢ب و ٥أ و ٦أ.

(٣) السابق، ٧أ.

إذا كان القاسم الرسي قد عدل في عرضه للتثليث عن المصطلحات يونانية الدلالة إلى أخرى، فإن ما يبرز دور المصطلحات وتعريفها في مجال عرض العقائد عند علماء المعتزلة تلك الدقة التي يتعامل بها أبو عيسي الوراق مع الألفاظ وتعريفها، فعند حديثه عن قول النصارى في أزلية روح القدس يقول: "ولم يزل الروح منبثقا من الآب، وربما جعلوا مكان (منبثق) فائضا، يريدون بذلك تحسين اللفظ"[1] فهو يبين اهتمام النصارى بالألفاظ في مجال عرض عقائدهم، ومما يدل على اهتمام الوراق بتعريف المصطلحات وإظهار موقف فرق النصارى منها كلامه عن اختلافهم في تفسير كلمة (أقانيم)[2].

أما عرض القاضي عبد الجبار لعقيدة التثليث في النصرانية فإنه ينقل بعضه عن أبي علي الجبائي، حيث يقول الجبائي: "إن مذهب جميع النصارى - إلا نفر منهم يسير - أن الله تعالى خالق كل شيء حي متكلم، وحياته هي الروح التي يسمونها روح القدس، وكلامه هو علمه، ومنهم من يقول في الحياة إنها قدرة، وزعموا أن الله وكلمته وقدرته قدماء، وأن الكلمة هي الابن... ويزعمون جميعا أن الكلمة هي الابن، وأن الذي له الروح والكلمة هو الابن، ويزعمون أن هذه الثلاثة هي إله واحد، وخالق واحد، وأنها من جوهر واحد"[3] وينقل بعض هذا العرض، وهو القدر الأكبر منه، عن أبي عيس الوراق دون الإشارة إليه أو التصريح باسمه، فالألفاظ تكاد تكون متطابقة، والترتيب واحد[4].

---

(١) السابق، ٧ب.

(٢) انظر: السابق، ٧أ.

(٣) المغني، ٥/٨٠.

(٤) راجع المغني، ٥/٨١ و ٨٢.

ونجد من بعض علماء المعتزلة محاولة لفهم الأسباب التي دعت إلى القول بثلاثة أقانيم، والنظر إلى الله تعالى على أنه أب وابن وروح قدس، فبعضهم يعلل ذلك بأن النصارى وجدوا في الإنجيل ما يفيد التثليث، يقول الحسن بن أيوب: "على أنا وجدناكم تقولون في معنى التثليث: إن الذي دعاكم إليه ما ذكرتم أن (متى) التلميذ حكاه في الإنجيل عن المسيح عليه السلام، إذ قال لتلاميذه (سيروا في البلاد، وعمدوا الناس باسم الآب والابن والروح القدس"(1)، والبعض الآخر يعلل ذلك تعليلاً عقليا لا يعتمد فيه على نقل، فيقول لهم الحسن: "رأيتم أنه قد ثبت حدوث العالم وعلمتم أن له محدثا، فتوهمتموه شيئا موجودا، ثم توهمتموه حيا ناطقا، لأن الشيء ينقسم لحي ولا حي، والحي ينقسم لناطق ولا ناطق، وأنكم علمتم بذلك أنه شيء حي ناطق فأثبتم له حياة ونطقا غيره في الشخص، وهما في الجوهرية"(2).

ولم يفت علماء المعتزلة أن يشيروا إلى كثرة الاختلافات بين النصارى في عقيدتهم، واتساع الهوة بين الآراء المختلفة داخل النصرانية، يقول الجاحظ: "ألا ترى أن أمة منهم قد اجتمعت على أن عيسي- عليه السلام- هو الله، وأمة قد اجتمعت على أنه ابن الله، وأمة قد اجتمعت على أن الألهة ثلاثة عيسي أحدها، ومنهم من يتذبذب، ومنهم من يتدهر، ومنهم من يتحول نسطوريا بعد أن كان يعقوبيا، ومنهم من أسلم بعد أن كان نصرانيا؟!"(3) ويصور الحسن بن أيوب حال النصارى في اختلافهم حول التثليث وطبيعة المسيح بقوله: "فمنهم من يقول: إنه عبد، ومنهم من يقول: إنه أقنومان

---

(1) متى، ٢٨/١٩.

(2) نقلاً عن:الجواب الصحيح، ٢/٣٥٢، وقد أورد القاضي الحجة نفسها في التثبيت، ١/١١٤.

(3)حجج النبوة، ٢/٣٤.

وطبيعتان، وكل يكفر صاحبه"[1] ويترتب على ذلك أنك "لو جهدت بكل جهدك، وجمعت كل عقلك أن تفهم قولهم في المسيح لما قدرت عليه"[2].

ويمكن لنا أن نحدد العناصر التي ارتكز نقض المعتزلة للتثليث عليها فيما يلي:

(١) الله تعالى ليس بجوهر كما يزعم النصارى:

وهذه الفكرة تفرد في نقاشها من المعتزلة القاضي عبد الجبار، حيث لم ترد في النصوص التي وصلتنا للمعتزلة اعتراضات على إطلاق (جوهر) على الله تعالى إلا ما جاء في المغني للقاضي عبد الجبار معقبا على ما يراه النصارى في حياة القديم بقوله: "إن الذي ذكرتموه من الاعتبار إنما كان يجب لو لم يصح إثبات معلوم سوى الجوهر والعرض، فأما وقد بينا أن القديم ليس بجوهر ولا عرض، فقد بطل أصل ما بنيتم عليه السؤال"[3] فهو هنا يبين أنه يرفض أن يكون الإله جوهرا، ويدلل على ذلك بالقياس على قولهم في نفي الجسمية عن الله تعالى. يقول القاضي: "قولكم إن الجوهر جسم والإله ليس بجسم، فيجب أن يكون الإله ليس بجوهر، لأنه لا يحتمل التركيب - يوجب عليكم القول بجواز كونه غير جوهر ولا عرض، لأنه إذا جاز لكم إثباته فاعلا مختارا، وإن لم يكن جميعا جسما بخلاف الشاهد ليجوزن إثباته ليس بجوهر ولا عرض، بخلاف الشاهد"[4].

---

(١) نقلاً عنالجواب الصحيح، ٢/ ٣٦٠.

(٢) المختار في الرد على النصارى، ص٩٥، وقارن المختصر في أصول الدين، ص٢٣٠، وشرح الأصول الخمسة، ص٢٩١، والرد على النصارى للقاسم الرسي، ص٣١٣، ورسالة الحسن بن أيوب، ٢/ ٣١٧ و ٣١٨.

(٣) المغني، ٥/٩٩.

(٤) السابق، ص٩٩.

على أن رفض المعتزلة إطلاق (الجوهر) على الله تعالى إنما يعد مسألة شكلية، وذلك لأن مفهوم مصطلح (جوهر) عند إطلاقه على الله تعالى عند النصارى يختلف عن مفهوم الجوهر عند المعتزلة، فالجوهر عند النصارى هو القائم بنفسه[(١)]، وعند المعتزلة هو(ماله حيز عند الوجود)[(٢)]، فهو بالمفهوم الثاني يمتنع على الله تعالى، لأنه يؤدي إلى القول بحدوثه تعالى، يقول القاضي: "على أنه تعالى ليس بجوهر، إذ لو كان جوهرا لكان محدثا، وقد ثبت قدمه"[(٣)].

ويطبق القاضي مفهوم المصطلحات الفلسفية المعروف لديه على النصارى، والنصارى لا يرون هذا المفهوم، ولكن القاضي لم يكن ليهتم بالألفاظ اهتمامه بالمعنى، لأن المعني الذي تقوم عليه الديانات، فالمعتزلة يرون أن الجوهر لابد أن يكون متحيزا، والمتحيز يكون جسما، والجسم يكون محدثا، والله تعالى لا يكون محدثا، وقد تعلقوا بهذا في نقضهم لقول النصارى: إن الله جوهر، فحكموا بفساد قولهم هذا لما يؤدي إلى القول بحدوثه. ولكن قد يلجأ النصارى إلى أن هناك جوهرا روحيا لا يتجزأ، وعندئذ سيقعون في التناقض بقولهم: إن الواحد ثلاثة والثلاثة واحد[(٤)]، ومن النتائج الضرورية التي تترتب على تطبيق مفهوم الجوهر عند المعتزلة على الجوهر الذي يطلقه النصارى على الإله "أن يكون كل جوهر إلها عالما قادرا؛ لأنه جوهر مادامت هذه الصفات قد تثبت للإله لجوهرته، وكذلك يكون كل حي ناطق إلها، فتكون الملائكة والناس آلهة"[(٥)].

---

(١) انظر مثلا :في حدوث العالم لإيليا مطران نصيبين، ضمن مجموعة بولس سباط، ص ١٠١.

(٢) ابن متوية، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق: د. سامي نصر لطفي، د. فيصل عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، دون تاريخ، ص ٤٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٢٩٢.

(٤) شرح الديوان الأصول، ص٦٣٥.

(٥) رد الوراق، ضمن كتاب يحيي بن عدي، لوحة ٨٥أ، ب.

(٢) الله ليس أقانيم ثلاثة:

هذا هو الأساس الذي انطلق منه المعتزلة في إثبات فساد عقيدة النصارى في التثليث، وهذه هي القضية التي نالت من التحليل الدقيق العميق في كتابات المعتزلة ما لم تنله غيرها، وإن تفاوتت هذه الكتابات في نقاشها من حيث العمق والدقة.

والمعتزلة يرفضون القول بأن الله ثلاثة أقانيم، لأنه قول بثلاثة آلهة، وإثبات لذوات ثلاث في الأزل، ولا يمنع من هذا ما يتعلق به النصارى من قولهم: "لا يلزمنا على قولنا بالإقانيم الثلاثة إثبات ثلاثة آلهة، لأنا نقول إنها أقانيم ثلاثة، وإنه جوهر واحد في الحقيقة، وإنما يلزمنا على ذلك لو أثبتناها متغايرة وأثبتنا الجوهر غيرها"[1] وذلك لأن هذا القول إنما يعتمد على الألفاظ، والمعتزلة لا يرون المعول على اللفظ بل على المعنى "فالوجه في إفساد المذهب به من حيث المعنى، لا من جيث العبارة"[2] والمعنى ملزم للنصارى أن "تقول بإثبات ثلاث ذوات في الأزل: آب وابن وروح"[3].

وقد وقف أبو عيسى الوراق على عدم وضوح التصور النصراني للإله في إطار قولهم: إنه جوهر ثلاثة أقانيم، فوجه سؤالا للنصارى قال فيه: أخبرونا عن الإله، ثم حصر الإجابات الممكنة، فقال: "إما أن يقولوا: هو الجوهر وفي الأقانيم، وفي ذلك ترك قولهم، وإخراج الآب والابن والروح عن الإلاهية، وإما أن يقولوا هو الأقانيم دون الجوهر،، وقد أخرجوا بذلك الجوهر من الإلاهية، وهذا ترك قولهم، لأن أصل اعتقادهم أن الإله جوهر ذو ثلاثة أقانيم، وأما أن يقولوا: إلاله هو الجوهر والأقانيم، وبذلك يوجبون

---

(١) المغني، ٨٨/٥.

(٢) السابق، ص٨٨.

(٣) المغن،ي ٨٨/٥

ألا يكون الآب والابن والروح إلها دون غيرها، وعليه فمن عبدها فلم يعبد الإله، ومن كفر بها فلم يكفر بالإله، دون أن يعبد الجوهر منها وأن يكفر به معها، وهذا خلاف مذهبهم، وإما أن يقولوا الجوهر إله والاقانيم إله، فقد أثبتوا إلهين أحدهما الآب والابن والروح، والآخر الجوهر"[1] فبين الوراق رفضه للقول بالأقانيم لاضطرابات التصور الإلهي من خلال ارتباطها بالجوهر، فالعلاقة بين الجوهر والأقانيم وارتباط الجوهر بالأقانيم هو الأساس في نقض القول بالأقانيم في التصور الإلهي "فالجوهر إما أن يكون غير الأقانيم، فيجب أن يكونوا مثبتين لرابع، وإما أن يكون الجوهر راجعا إلى الثلاثة أنفسها، فكيف وهو غيرها أن تكون الثلاثة غير أنفسها، وإما أن يكون الجوهر راجعا لواحد من الأقانيم، وهذا يجعل واحدا من الثلاثة غير الثلاثة"[2].

ويمكن تحديد ما اعتمد عليه المعتزلة لرفض فكرة الجوهر والأقانيم على الله تعالى في الحجج الآتية:

الأولي: ما ينطوي عليه من تناقض ظاهر.

يرى المعتزلة أن قول النصارى في الله إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم تناقض ظاهر، حيث يجعلون الشيء واحدًا وثلاثة في الوقت نفسه ولذلك فقد ألزمهم شيوخ المعتزلة "القول بتناقض مذهبهم، وأنهم قائلون به على وجه لا يعقل، لأن كون الثلاثة واحدا وكون الواحد ثلاثة في الحقيقة لا يعقل، سواء قالوا: إنه واحد من الوجه الذي هو ثلاثة أو من غير ذلك الوجه"[3]، ومن وجوه التناقض في هذا القول أنه يلزمهم أن يقولوا في القديم إنه مختلف

---

(١) رد الوراق ٥٢أ، ٥٣أ، ب.

(٢) رد الوراق ضمن رد يحيي بن عدي عليه، لوحة ٤٤/أ.

(٣) المغني، ٥/٨٩.

متفق، لأنه من حيث كان جوهرا واحدا يجب كونه متفقا، ومن حيث كان أقانيم يجب أن يكون مختلفاً، وكون الشيء مختلفا متفقا مستحيل"[1]. ويؤكد أبو عيسي الوراق التناقض الواضح في هذا فيقول: "وليس قولهم إن الجوهر غير الأقانيم وليس برابع لها في العدد – وإن كان عجبا – بأعجب من قولهم وقول اليعقوبية والنسطورية: الآب إله والابن إله والروح إله، ولا يقولون ثلاثة آلهة بل إله واحد، ويقولون: كل واحد منها رب، ولا يقولون ثلاثة أرباب بل رب واحد، ويقولون: كل منها خالق ولا يثبتونهم ثلاثة خالقين، وكذلك كل واحد منهم قديم ولا يثبتون ثلاثة قدماء"[2] ويرى أبو رشيد النيسابوري "أن قول النصارى: إن الله تعالى شيء واحد ثلاثة أشياء مناقضة، لأن الواحد ما لا بعض له، والثلاثة ما له بعض، فكأنهم قالوا: لا بعض له، وله بعض، وهذه مناقضة ظاهرة وتنزل منزلة من يقول في الشيء الواحد: إنه موجود معدوم قديم محدث"[3].

ولكن الحسن بن أيوب يلمس وجها آخر من وجوه التناقض في القول بالأقانيم الثلاثة والجوهر الواحد، وموضع التناقض عند ابن أيوب هو إثبات أكثر من أقنوم للجوهر وإثبات أكثر من جوهر للأقنوم، وعلة التناقض أن مشيئة الأقانيم واحدة، فيجب ألا تختلف؛ يقول الحسن بن أيوب في ذلك: "ومما يوضح تناقضهم أنهم يقولون: إن رب العالمين إله واحد وهو ثلاثة أقانيم، فيثبتون للجوهر الواحد ثلاثة أقانيم، وللجوهرين المتحدين أقنوما واحدا، مع أن مشيئة الأقانيم – عندهم– واحدة، والناسوت واللاهوت يثبتون

---

(١) السابق، ص٩٣.

(٢) رد الوراق، ضمن كتاب ابن عدي، لوحة ٤٧/ أ

(٣) ديوان الأصول، ص٦٣٥، وقارن شرح الأصول الخمسة، ص٣٩٢.

لهما مشيئتين وطبيعتين"[1] ويقول القاضي عبد الجبار في توضيح فكرة التناقض: "فلو جاز في الله تعالى أن يقال: إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال: إنه قادر واحد ثلاثة قادرين، وعالم واحد ثلاثة عالمين، وحي واحد ثلاثة أحياء، ومتى قالوا: كيف يكون قادر واحد ثلاثة قادرين، وعالم واحد ثلاثة عالمين، قلنا كما يكون شيء واحد ثلاثة أشياء، فليس بعد أحدهما في العقل إلا كبعد الآخر، فقد ظهر تناقض ما يقولونه في ذلك"[2].

الثانية -القول به يؤدي إلى أن الإله محدث:

إن إطلاق جوهر واحد ثلاثة أقانيم على الله تعالى يوجب أن يكون هذا الإله محدثا، وقد سجل المعتزلة عناصر هذا الإيجاب بداية من المسميات، فيعترض القاسم الرسي على استعمال النصارى أسماء (الآب، والابن، والروح القدس) باعتبارها (حادثة عرضية) لا (طبيعة ذاتية) ولا (شخصية أقنومية) يقول القاسم: "أخبرونا عن هذه الأسماء التي سميتم وادعيتم من خرافات القول فيها ما ادعيتم من آب – زعمتم- وابن وروح قدس، لم يدل على شيء منه قياس ولا حاسة من الحواس الخمس، ما هذه الأسماء أسماء طبيعية ذاتية جوهرية، أم هي أسماء شخصية أقنومية، أم تقولون هي أسماء حادثة عرضية؟ فإنكم إن كنتم سميتم الآب عندكم آبا لأنه ولد بزعمكم ولدا وابنا، فليس هذه الأسماء بأسماء طبيعية ذاتية، ولا أسماء أيضا أقنومية ذاتية، ولكنها حادثة عرضية عرضت عند حدوث الولاد بين الوالدين والأولاد، وليس بأسماء طبيعية ولا أقنوم، لا في الروم ولا في غير الروم"[3]، فينفي القاسم أن تكون هذه الأسماء طبيعية بمعنى أنها ثابتة شبيهة "بأسماء الأرض

---

(1) الجواب الصحيح، ٢/٣١٧.

(2) شرح الأصول الخمسة، ص٢٩٢.

(3) الرد على النصارى، ص٣١٨.

والسماء والنار والماء وأشباه ذلك من الأسماء التي تدل على أعيان الأشـياء وهي أسماء الذات والطبائع"[1]، وينفي كذلك أن تكون أسماء أقنومية "مثـل موسى وداود وعيسى، وذلك لأنه ليس في الأسماء الطبيعية ولا في الأسماء الشخصية الأقنومية أبوة ولا بنوة"[2]؛ إذن فهي أسماء حادثة ارتبطـت فـي وجودها بحدوث الولادة، فسمي الآب أبا والابن ابنا، ولابد أن يمتنع إطلاقهما على أقنومين إلهيين لا مجال فيهما للحدوث والأعراض.

ويذكر أبو عيسي الوراق أن تعريف النصارى للأقانيم بأنها أشـخاص يلحقهم بالمشبهة المجسمة، وبذلك يوجبون على أنفسهم القول بحـدوثها لأن الأجسام محدثة، ويصل الوراق إلى هذه النتيجة عندما يرى أنه لا فرق بـين الأشخاص والاشباح والأجسام. يقول أبو عيسي: "وكيف يجوز لقائل أن يقول (أشخاص)، ولا يجوز لخصمه أن يقول (أشباح) أو (أجسام) أو غير ذلك مما يقوم هذا المقام لفظا ومعنى"[3]، وعلى هذا – كما يرى المعتزلة – فقـد أدى قول النصارى بالأقانيم إلى الوقوع في التشبية، ولذلك وجدنا أبا القاسم البلخي يجعل التشبيه من الأمور التي يخالف فيها النصارى المسلمين، فكان التشبيه سمة أساسية في النصرانية "وأن كانوا ينتفون منه"[4]. ولكنـه يؤكـد أنهـم مشبهة، فيقول: "فأما التشبيه فالكلام عليهم فيه هو الكـلام علـى المشـبهة واليهود، لأنهم- وإن كانوا ينكرون التحديد والكون في مكـان دون مكـان،

---

(١) الرد على النصارى للقاسم الرسي، ص٣١٩.

(٢) السابق، ص٣١٩.

(٣) رد الوراق، لوحة ٦٩/أ.

(٤) كتاب أوائل الأدلة ضمن (مجموعة رسائل فلسفية)، جمع بولس سباط، ص ٥٢، وهو من الكتابات النصرانية التي تفيد أن النصارى ينفون عن أنفسهم التشـبيه، وكانـت رائجة في هذا العصر، راجع: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي ليوحنا الدمشقي، ص ٥٩.

فإنهم يقولون: إنه ثلاثة أشياء وهذا يوجب التجزؤ"[1]، فهو يرى أن الذي أدى بهم إلى التشبيه القول بالأقانيم الذي يوجب تجزؤ الإله، وما تجزأ كان جسما، وبالتالي محدثا، فالنتيجة الحتمية المبنية على القول بالأقانيم أن الإله محدث، وكذلك فإنا نجد تقريبا الإلزام نفسه عند أبي علي الجبائي، فقد ألزم النصارى "أن قالوا: إنه متبعض ذو أبعاض ثلاثة، وبأنه جسم متغاير، وبأنه محدث"[2].

الثالثة - اضطراب العلاقة بين الأقانيم من حيث الاختلاف والاتفاق:

هناك جانبان يحكمان القول في الأقانيم بالاختلاف أو بالاتفاق، وأحد هذين الجانبين يقتضي اختلافهما، وهو كونهما أقانيم كل منهما غير صاحبه، وأحدهما يقتضي اتفاقهما وهو كونها مشتركة في جوهر واحد، أو هي ذات جوهر واحد، من هنا جاء الاضطراب في إجابات النصارى عن الإلزامات التي ألزمهم بها علماء الإسلام بناء على توفر هذين الاعتبارين في العلاقة بين الأقانيم.

وأوسع من تناول هذه القضية من المعتزلة هو أبو عيسى الوراق، وهو في بداية تناوله لها يسوق محاولة لبعض النصارى تهدف إلى تقويض أحد الجانبين السابقين، وهي أن قالوا: "إن الأقانيم مختلفة في الأشخاص والخواص لا في الجوهرية"[3] فهم يحاولون إرجاع الجانبين إلى جانب واحد، وهو اعتبار الأقنومية: اختلافها للأقنومية، واتفاقها للأقنومية كذلك، ليتخلصوا من التعارض اللازم، ولكن الوراق لا يجد في هذا القول حلا للإشكال فيقول: "فالكلام عليكم بعد قائم إذا زعمتم أنها مختلفة من جهة من الجهات والجوهر

---

(١) السابق، ص٥٢.

(٢) المغني، ٥/٩٥.

(٣) رد الوراق، لوحة ١٤أ.

واحد، ليست مختلفة من جهة من الجهات، ثم زعمتم أن الجوهر هو الأقانيم، فقد زعمتم أن المختلف هو الذي ليس بمختلف، وهذه هي المناقضة"[1]، وقد حصر الوراق علل الاختلاف في أربعة، كتقسيم للوجوه الممكنة لهذه العلة:

- الأقانيم مختلفة لأعيانها، يقول الوراق في نقاش هـذه العلـة: "وإن زعموا أن أعيانها مختلفة وجوهرها متفق، وجوهرها المتفق غيـر أعيانهـا المختلفة فقد تركوا قولهم، وأثبتوا الجوهر غير الأقانيم، ويقال لهم عند ذلك: تخبرونا عن الأقانيم أجوهر هي أم ليست بجوهر؟ فإن قالوا: جوهر، قلنا: فقد أثبتم جوهرين قديمين جوهرا مختلفا هو الأقانيم، وجوهرا غير الأقانيم ليس بمختلف وهذا ترك دينهم، وإن زعموا أن الأقانيم ليست جوهرًا تركوا قولهم: إن كل واحد من الأقانيم جوهر خاص، وقيل لهم: فقد أخرجتم الأقانيم مـن الإلاهية بإخراجكم إياها من الجوهرية، إذ كان الإله عندكم جـوهرا واحـدا أقانيم ثلاثة، وهذا بين قريب"[2].

-الأقانيم لم تزل كذلك مختلفة لأعيانها، وهذا فيه مفاسد كثيرة، قال عنها الوراق: "فأول ما في هذا أنكم قد جعلتم الأنفـس المختلفـة هـي الجـوهر الواحد الذي ليس بمختلف وهذه مناقضة"[3]، وأيضا (فأولى أن تكون لم تزل متفقة، لأن جوهرها واحد، ويجب طرح الاختلاف وإبطال الأبـوة والبنـوة والروح"[4].

-الأقانيم مختلفة لعلة هي غيرها وغير الجوهر، وفي ذلك تجاوز لحـد التثليث وإثبات علة قديمة مع الأقانيم هي غير الجوهر وغير الإقانيم، ولابـد

---

(١) السابقة، ٤١ب.

(٢) رد الوراق، ١٨، ١٩، ٢٠أ، ب.

(٣) السابق، ١٨أ

(٤) السابق، ٥٤أ.

إذ ذاك أن يثبتوا تلك العلة مخالفة للأقانيم والجوهر، فوجب أن يثبتوا للعلة علة أخرى وقدم وجواهر كثيرة"(١).

أما علة الاتفاق فقد حصرها في الوجوه السابقة نفسها مع الاختلاف في النتيجة، فهي هناك الاختلاف، ولكنها هنا الاتفاق، فالاتفاق إما لعين الأقانيم وذواتها وإما لعلة غير الجوهر والأقانيم، وإما للجوهرية، وتكاد الإلزامات المترتبة على هذه الوجوه شبيهة بسابقتها.

وخلاصة القول أن أي علة يتعلق بها النصارى في إثبات اختلاف الأقانيم تصلح أن تكون علة للاتفاق، وأن أي علة يتعلقون بها في إثبات الاتفاق تصلح أن تكون علة للاختلاف، والنتيجة اللازمة من هذا أن مقالاتهم في اتفاق الأقانيم واختلافها متناقض حيث "كانت العلة التي من أجلها اتفقت هي نفسها التي من أجلها اختلف"(٢)، وهذا - فضلا عن تناقضه - فإنه ينطوي تحت المستحيل - وهو الجمع بين المتناقضين - يوضح هذا قول القاضي عبد الجبار يقول: "وعلى هذا الوجه يلزمهم أن يقولوا في القديم: إنه مختلف متفق، لأنه من حيث كان أقانيم يجب أن يكون مختلفا، ومن حيث كان جوهرا واحدا يجب كونه متفقا، وكون الأشياء متفقة مختلفة مستحيل"(٣).

ولم يكن نظر المعتزلة في علة الاختلاف والاتفاق بهدف إثبات تناقض قول النصارى في الأقانيم من حيث الاختلاف والاتفاق فحسب، بل إن القيمة الجدلية التي يؤديها البحث في العلة هو إفساد اختصاص كل أقنوم من الأقانيم بما لم يختص به الآخر، فإذا كانت الأقانيم مختلفة في الأقنومية كما يزعمون دون تحديد لعلة الاختلاف وإثبات لصحتها فالسؤال عليهم "لم صار الابن ابنا

---

(١) رد الوراق، ٤٥أ

(٢) السابق، ٥٩/ب

(٣) المغني، ٥/ ٩٠ و ٩١.

دون أن يكون أبا لا ابنا، إذ لم يكن لأحدهما فضل على الآخر في قدم ولا في الأهمية ولا في قدرة؟ وكذلك القول في الروح: لم كان منبثقا دون أن يكون ناطقا؟ ولم كان روحا دون أن يكون نطقا وابنا؟ ولم كان الابن ابنا دون أن يكون روحا؟ ومن أين جاز أن يكون الابن مولودا دون أن يكون والدا؟!"[1].

وهذه الفكرة تجرنا للحديث عن المحور الرابع وهو:

الرابعة - نقض اختصاص كل أقنوم بما يستحيل على الآخر.

يبني المعتزلة بطلان اختصاص كل أقنوم من الأقانيم الثلاثة بما لا يختص به الآخر، ويستحيل عليه ذلك كما يعتمد النصارى على قاعدة عامة وهي "أن ما شارك القديم في كونه قديما يستحيل أن يختص لذاته بما يفارق به الآخر"[2]، وذلك لأن القدم من صفات النفس التي يقتضي الاشتراك فيها عدم الاختصاص[3]، وقد طبق القاضي عبد الجبار هذه القاعدة على أقانيم النصارى باعتبارها مشتركة في القدم، فقال: "إن هذه الأقانيم إذا كانت قديمة فيجب ألا يصح أن يختص الآب بما يستحيل على الابن والروح، ولا يصح اختصاصهما بما يستحيل عليه، ولا اختصاص كل واحد منهما بما يستحيل على الآخر"[4] فإذا ثبت هذا، وبطل الاختصاص أوجب هذا "كون الابن أبا وكون الآب ابنا، وكون الأب روحا والروح أبا"[5].

ولم يكن هذا هو الإلزام الوحيد الذي رتبه المعتزلة على بطلان الاختصاص في الأقانيم، يقول القاضي: "وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا

---

(١) رد الوراق، لوحة ٧٠أ و ٧١ب.

(٢) المغني، ٥/٨٦.

(٣) انظر: (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري، ص٦٢٩.

(٤) المغني، ٥/٨٦.

(٥) السابق، ص٨٦.

القول بأن للابن ابنا، وذلك أن الابن إذا شارك الآب في كونه قديما، ووجب كونه مثلا له في ذاته، فيجب – إن كان الآب لابد له من ابـن هـو العلـم والكلمة – أن يكونالابن بمنزلته في أن له ابنا هو العلم والكلمة، ولابن الابن ابن إلى ما لا نهاية له. ومن يثبت استحالة حاجة الابن – لو كان هناك ابن – إلى ابن وجب مثله في الآب، وكذلك يلزمهم في الروح أن يكون له روح لما له قالوا في الآب إن له روحا ولروح الروح روحا إلى ما لا نهاية، ويلزمهم أن يكون للابن روح، وللروح ابن كما أن للآب ابنا وروحا لمشاركتهما لـه في القدم الموجب للتماثل، فلا يصح أن يثبتوا للآب – مع قـولهم بمشـاركة الابن له في القدم – ما لأجله احتاج إلى ابن دون الابن والروح"[1].

وأيضا فأن المعتزلة يلزمون النصارى بتعدد الآلهة بمقتضي مشـاركة الأقانيم بعضها بعضًا في القدم، وهذا الإلزام يأتي كنتيجة لبطلان اختصاص الأقانيم، يقول القاضي عبد الجبار: "وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بأن كل واحد من الأقانيم إله، لأنه إذا كان الابن والروح مشاركين للآب في القدم، فما أوجب كونه إلها يوجب كونهما إلهين، وكون كل واحد منهما إلهـا يبطل أصل مقالتهم، لأنهم توصلوا إلى ذلك بأن القديم الفاعـل إذا اسـتحال كونه حيا إلا بحياة، عالما إلا بعلم، وجب إثبات أقنومين: كلمة وروح، فـإذا وجب بما ذكرناه كون كل واحد من ذلك إلها بطل هذا الطريق، ووجـب أن يثبت لكل واحد من الأقانيم أقنومين آخرين، ويجب في كل واحد منهما مثـل ذلك أيضا، وهذا يوجب إثبات آلهة لا نهاية لها"[2].

وليس بطلان اختصاص الأقانيم – في نظر المعتزلة – بسبب اشتراكها في القدم فقط، ولكن لاشتراكها في الجوهر على ما يذهب إليـه النصـارى،

---

(١) المغني، ٥/٨٦ و ٨٧.

(٢) السابق، ص٨٧، ٨٨.

فإنهم يقولون: إن جوهر الأقانيم الثلاثة جوهر واحد، فعلى هذا القول ألزمهم المعتزلة "القول بأن الابن يستحق كل ما يستحق الآب من صفات من حيث كان جوهره كجوهره" ويرتب المعتزلة على عدم التزام النصارى بهذا انعدام الأقانيم جملة وانتفاء القدم عن الآب، يقول القاضي: "وإلا، فإن صح أن يكون مخالفا له، وإن كان جوهره كجوهره، ليجوزون خروج الآب من أن يكون أبا، والابن من أن يكون ابنا، وإن كان إنما كان كذلك لجوهره؛ لأن إثبات مثل الشيء في جوهره مع مخالفته له في صفته الراجحة إلى جوهره إذا صح صح أيضا خروج الشيء عن جوهره، وهذا يوجب عليهم أن لا يأمنوا عدم الآب والابن، وخروج الآب من أن يكون أبا قديما"(١).

وهناك سبب ثالث يشترك مع القدم والجوهرية في بطلان اختصاص الأقانيم، وهو ما يفهم من قول الحسن بن أيوب "ووجدناكم تقولون: إن الابن إنما يسمى ابن الله وكلامه لأنه تولد من الآب وظهر منه، فلم نقف على معنى ذلك، لأن شريعة إيمانكم تقول: إن الروح أيضا تخرج من الآب، فإن كان الأمر كما تقولون، فالروح أيضا ابن، لأنها تخرج عن الله تعالى، وإلا فما الفرق بينهما"(٢) فهذا السبب يقتصر على أقنومي الابن والروح باعتبار مصدرهما الموحد وهو الآب، وهو مبطل لاختصاص أي من هذين الأقنومين بما لا يختص به الآخر. وقد عالج أبو عيسى الوراق هذه القضية بتقليبها على وجوهها الممكنة اتباعا لمنهجه في الجدل، ويتخذ أبو عيسى الوراق من أقنوم الآب وما يتعلق به من صفات أنموذجا لكي يبطل به اختصاص الأقانيم، ثم تطبيق نتائج البحث حول الآب على والأقنومين الآخرين، لأن ما ينطبق على الآب ينطبق حتما على الابن

---

(١) المغني، ٥/٩٥.

(٢) الجواب الصحيح، ٢/٣٢٦.

والروح، وبذلك إذا بطل اختصاص الآب بالأبوة بطل اختصاص الابن بالبنوة والروح بالروحانية بالقياس"[1].

إذن يبطل التثليث بأن الأبوة من صفات الإله، وتبطل ألوهية الآب إذا نفي القول بأن الأبوة من صفات الإله، وهذا ما سميناه عند الحديث عن قواعد المنهج الجدلي بتقسيم الكلام على الخصم، وهو أظهر ما يكون عند أبي عيسى الوراق الذي تأثر- بلا شك- فيمن تلاه من العلماء الذين كتبوا في الجدل الديني سواء في المنهج أو في المحتوى.

ولم يكن بطلان اختصاص الأقانيم هو السعي الوحيد الذي يريد المعتزلة تحقيقه عند التسليم- جدلا- باشتراك الأقانيم في القدم أو الجوهرية، فهذا هو الجانب السلبي في الناحية الجدلية للموضوع، وهو الذي يعمل على إبطال مقالات الخصوم، ولكن هناك جانب إيجابي آخر يتمثل فيما سماه المعتزلة (دليل التمانع)، وهو يعمل على إبطال عقيدة كل من يثبت أكثر من قديم واحد.

وملخص دليل التمانع أنه لو كان هناك قديمان – أو أكثر- فإنه لابد أن تختلف دواعيهما وقصودهما إلى الأشياء، فلو حصل أن أراد أحدهما تحريك الجسم وأراد الآخر تسكينه فإننا نتصور عدة احتمالات: فإما أن يحصل مرادهما، أو يحصل مراد أحدهما أو ألا يحصل مراد أي منهما، والاحتمال الأول ممتنع، لأنه يستلزم الجمع بين الضدين والثالث يمتنع، لأنه يلزم عدم الفعل وعجز كل منهما وخلو الجسم عن الحركة أو السكون، فلم يبق إلا الاحتمال الثاني وهو حصول مراد أحدهما دون الآخر، وهذا الذي حصل

---

(١) انظر: رد الوراق، لوحة ٧٥أ و ب، ولوحة ٧٦ب.

مراده هو الإله القديم القادر، والآخر عاجز لا يصلح للألوهيـــة [1]، وهــذا الدليل يعتمد على قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَـدَتَا﴾[2]، وقوله أيضا «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذاً لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصفون»[3].

إن كان المعتزلة قد اعتمدوا على دليل التمانع لإثبات بطلان قول مــن

---

(1) انظر: نظرية التكليف، ص٢٤٦ و ص٢٤٧.

(٢) سورة الأنبياء الآية رقم: ٢٢. وهذا الدليل هو ما عرف لدي الفلاسفة بقياس الخلف، ويسمي كذلك برهان التفنيد، ويهدف إلى دحض حجة الخصم بجره إلى التناقض مع نفسه (راجع مسائل العقيدة، ودلائلهــا د. الســيد رزق الحجــر، ص٧٨ و ص٨٠) وانظر لما لهذا الدليل من تأثير قوي من إفحام كل مخالف في التوحيد فإن العلمــاء الإسلام قد اهتموا به، وأكثروا من إيراده في مصنفاتهم، قال الإمام عبد الرحمن بــن نجم الحنبلي (توفى ٦٣٤هـ) بعد إيراده قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَـةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَـدَتَا﴾: :وهذا الدليل معتمد أرباب الكلام من أهل الإسلام، وقد نقل عن بعض العلماء السلف أنه قال: نظرت في سبعين كتابا من كتب التوحيد فوجدت مدارها على قوله تعــالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ لوحة ١١ و ١٢من كتاب (اســتخراج الجــدل مــن القرآن الكريم)، وهو مخطوط بدار الكتب رقم ٦٦٩ميكروفيلم).

انظر في ذلك:

- شرح الأصول الخمسة، ص٢٧٨، وما بعدها.
- ديوان الأصول، ص٦٢٧.
- المغني، ١٤١/٥.
- المختصر في أصول الدين، ص٢٢٩.
- ولغير المعتزلة – التمهيد للباقلاني، ص٤٥
- الإتقان للسيوطي، ١٣٦/٢
- الرد على النصارى للجعفري، تحقيق د. محمد محمد حسانين، مكتبة المدارس الدوحة، قطر ١٤٠٩هـ= ١٢٨٨م، ص ٧٠ و ص٧١.
- الإعلام بمناقب الإسلام للعاملي، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربــي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٧هــ= ١٩٦٣م، ص ١٢٩. و ص١٣٠.

(٢) سورة المؤمنون الآية رقم: ٩١.

يثبت قديما مع الله – تعالى – كما يقول أبو رشيد النيسابوري: "دلالة التمانع أجمع الفوائد، لأنها يمكن الاستدلال بها عن فساد مذهب كل من أثبت مع الله– تعالى– قديما ثانيا من الثنوية كالمانوية والديصانية، والمرقيونية، والمجوس، والنصارى"[1] ولكن المعتزلة – عند حديثهم عن النصرانية – كانوا أكثر اعتمادا على دليل التمانع، وذلك لأن النصارى يزيدون إلى جانب القدم كسبب للتمانع الاشتراك في الجوهرية، ولذلك فقد ألزمهم أبو علي الجبائي "القول بجواز التمانع بين هذه الأقانيم، لأن جوهرها إذا كان واحدا، فيجب كونها قادرة، وذلك يصحح التمانع بينها، وذلك يوجب عجزها وضعفها أو ضعف بعضها"[2].

(٣) إبطال القول بأن الأقانيم صفات:

لاشك أن البحث عن موقف المعتزلة من أقانيم النصارى يقتضي التعريج على قضية الصفات الإلهية التي خالف فيها المعتزلة جمهور المسلمين بنفيهم لها عن الله تعالى، ويريدون بذلك أن يؤكدوا تفرده بالقدم، وأن ما سواه محدث، صفات كان أو ذوات، وينبع هذا الموقف من محاولة بعض علماء النصارى إلصاق الأقانيم بالصفات كمبرر كلامي بالقول بثلاثة أقانيم، ومن تصدى المعتزلة لهذه المحاولة اعتمدوا على الموقف الاعتزالي تجاه قضية الصفات الإلهية، فكان ذلك التصدي الذي قدر له النجاح في كثير من الأحيان، وفي رد عيسي الوراق ينسب هذه المحاولة النصرانية إلى بعض المتكلمين النصارى الذين سماهم «بعض متكلمي أهل التثليث»[3]، وبينما يرى يحيى بن عدي أن "علماء النصارى لا يستحسنون هذه الحجة كما

---

(١) ديوان الأصول، ص٦٢٧.

(٢) المغني، ١٥/١٤١.

(٣) رد الوراق، ٧٩ب.

زعم الوراق"[1]، وقد ورد هذا الرأي في بقية ردود المعتزلة دون نسبة إلى أحد، ونوقش في هذه الردود باعتباره رأيا للنصارى فحسب[2] فهم يزعمون أنهم لا يقولون بأكثر من أنه واحد من قبل الذات كثير من قبل الصفات، وينقل أبو القاسم البلخي هذه المحاولة ضمن ما ينقض عليهم في كتابه (أوائل الأدلة) الذي يروي ابن زرعة عنه هذه المقتطفات بقوله: "ومن ذلك أنهم قالوا: إن الابن نطق، والروح حياة، ومن ليس بناطق فهو أخرس، ومن لا روح فيه فهوميت)[3]، ونجد نفس الكلام تقريبا عند الوراق في عرضه لهذه المحاولة[4] ويسبق القاضي هذه الفكرة في التثبيت بتعبير آخر، حيث يقول على لسان المجادل: "فإن قولهم في هذا وإن الله ثلاثة أقانيم جوهر واحد كقول المسلمين بسم الله الرحمن الرحيم، وكقولهم في الله إنه حي قادر عالم"[5].

فمن جملة العروض الاعتزالية لهذا الرأي النصراني يفهم أن خلاصة قول النصارى في ذلك أنهم يزعمون أنهم موحدون، وهم مع توحيدهم لله يصفونه بصفتين ذاتيتين ثبوتيتين هما الحياة والعلم، ثم يعبرون عن الحياة بالروح وعن العلم بالكلمة أو الابن، وهذه الخلاصة يجمعها أحد تلاميذ القاضي عبد الجبار وهو الفرزاذي[6] في تعليقه على (شرح الأصول الخمسة) في قوله "إنهم قالوا: إن الله تعالى واحد ثلاثة أقانيم: أقنوم الأب

---

(١) السابق، ٨١أ

(٢) انظر المحيط بالتكليف، ١/٢٢٤.

(٣) من كتاب أوائل الأدلة، ضمن رسائل بولس سباط، ص ٦٢.

(٤) انظر: لوحة، ٧٩ب و ١٨٠أ و ب.

(٥) التثبيت، ١/٩٢.

(٦) هو أبو محمد إسماعيل بن على الفرزاذي.

وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس، ويريدون بأقنوم الأب ذات الباري -تعالى- ويريدون بأقنوم الابن الكلام، وبأقنوم روح القدس الحياة"[1] وهم لذلك يتبجحون في مواضع كثيرة من مؤلفاتهم بهذا، ويزعمون أن المسلمين في قولهم بالصفات شأنهم في ذلك شأن النصارى، لأن النصارى لا يزيدون على ما يقول به المسلمون في الصفات[2].

ويمكن تحديد موقف المعتزلة في نقض هذه المحاولة في النقاط الآتية:

الأولى: يؤمن النصارى بأن الأب إله والابن إله والروح إله، وهم الثلاثة قدماء يشتركون في صفة القدم، وهذا التعدد في الآلهة لا يتحقق بإلحاق صفتي الكلام والحياة بالباري عز وجل "لأن العدد لا يثبت في الصفات بل يثبت في الذوات"[3].

أي أن إثبات الصفات لا يؤدي إلى التعدد، ولذلك فلا يتحقق التثليث بإثبات الصفتين الحياة، والعلم، ومما يدل على أن إثبات الصفات لا يؤدي إلى التعدد "أنه لا يجوز أن يقال: إن الجزء الواحد من السواد هو واحد وثلاثة من حيث إنه سواد، وحال، وحادث"[4] وبالجملة "فإن الذات لا تتعدد بتعدد أوصافها"[5].

الثانية: إذا سلمنا لهم -جدلا - بأن الصفات تكوّن ثالوثا مع الباري عز وجل، فإنه لا يمكن التسليم بأن هذا الثالوث "واحد من جهة ثلاثة من جهة

---

(١) ديوان الأصول للنسابوري، ص٥٨٨.

(٢) انظر: رسائل فلسفية، جمع بولس سباط، ص ١٥ و ص ١٠١.

(٣) المحيط بالتكليف ١/٢٢٤.

(٤) السابق، ص٢٢٥.

(٥) ديوان الأصول، ص٦٣٧.

غير التي هو منها واحد، لأن هذا القول مما لا يعقل"(١)، ثم لو سلمنا لهم بهذا؛ فلم جعلوا الصفة ذاتا وسموها ابنا وروحا؟ إن هذا التلفيق الذي جعل النصارى يعتبرون الصفة ذاتا مستقلة ويخلعون عليها صفات كثيرة مثلما يفعلون مع الباري عز وجل لا يوافق عليه المعتزلة، فهذا هو الحسن بن أيوب يبين لهم أن ذلك انتحال للصفات التي تستحق للباري عز وجل فيقول: "وإذا قلتم بثلاثة أقانيم، كل أقنوم بذاته، فلابد من أن تعترفوا – ضرورة – بأن كل أقنوم منها سميع حي بصير عالم حكيم منفرد بذاته كما يقولون في المسيح: إنه جالس عن يمين أبيه، فنراكم أخذتم الأقنومين اللذين أحدثتموهما مع الله من جهة أن الله حكيم حي، فحكمته الكلمة وهي المسيح، وروحه روح القدس، وهذه صفة من صفات الله مثلها كثير، لأنه يقال حكيم عليم سميع بصير حي قدير، وكذا ربنا تعالى، وإن كانت صفاتنا إياه لا تلحق صفاته، ولا تبلغ كنه مجده إلا بالتمثيل لعظمته وعزته وجلاله وعلوه، فنحلتم التي هي معناه وليست سواه غيره، وجعلتموه أقانيم لكل واحد من الحياة والحكمة وسائر الصفات مثل الذي له، وما فيها أقنوم له صفته إلا ويحتمل على قياس قولكم أن تكون مثله، فإذ كانت هذه الأقانيم آلهة، وكل صفة إله، وهي من جوهره، فيجب أن تكون كل صفة لكل واحد من الثلاثة أقانيم إلها مثله إذ كان من جوهره، فيتسع الأمر في ذلك حتى لا يكون له غاية أو نهاية"(٢)، فإذا كان الحسن ينقصن عليهم تحويل الصفة إلى أقنوم فإن القاضي يرى أن وصفه بهذا خطأ "فأما وصف القديم بالأب ووصف الكلام بالابن، فذلك خطأ في العبارة، لأن في هذه اللغة العربية لا يعقل الأب في معنى القديم، ولا الابن في معنى الكلام، بل الأب يفيد في حقيقة اللغة أن الولد مولود على

---

(١) المحيط بالتكليف، ١/ ٢٢٥.

(٢) المحيط بالتكليف، ١/٢٢٥.

فراشه، أو هو مخلوق من مائه، والابن يقتضي في حقيقة اللغة ما ذكرناه من الوجهين"[1].

الثالثة: إذا كانت علة النصارى في إثبات النطق للباري عز وجل هي أن يكون كاملا بنفي الخرس عنه، وإثبات الحياة لنفي الموت عنه فإن المعتزلة يضيفون إلى هاتين الصفتين صفات كثيرة يقتضيها كماله، وبغيرها يكون منقوصا، وأوجبوا على ذلك "أن يزيدوا عدد الأقانيم بعدد صفاته عز وجل، وأن يثبتوا له أقنوما بكونه قادرا، وأقنوما بكونه عالما،، أقنوما بكونه مدركا، وهكذا"[2]. يقول أبو القاسم البلخي في معارضة قول النصارى (من ليس بناطق فهو أخرس ومن لا روح فيه فهو ميت): "فإن من ليس بفاعل فهو عاجز أو تارك أو محال منه الفعل في ذلك الوقت، فقولوا: إنه لم يزل فاعلا أو تاركا لتنفوا عنه العجز واستحالة وقوع الفعل، ومن لا يد له هي بعضه أشل، ومن لا عين له أعمى، ومن لا ذكر له أنثى"[3]، ويضيف القاضي: "ويجب على علتهم أن يثبت فيما لم يزل جوادا محسنا، لأن من لم يكن كذلك كان بخيلا منقوصا، وإلا فإن صح إثباته لا على هاتين الصفتين صح إثباته حيا غير ناطق، ويكون ناطقا من بعد، وفاعلا للكلام عند حاجة العباد إليه.... ويجب على ما اعتلوه به أن يكون متحركا وذا أبغاض وجسما، لأن الجوهر إذا لم يكن كذلك كان إلى النقص أقرب، بل يجب أن يثبتوا صحة ذلك فيه، لأن ما لا يمكن ذلك فيه لا يكون جوهرا، ويجب أن يثبتوا جوهرا آكلا شاربا، لأن كل حي لا يصح ذلك فيه كان منقوصا"[4].

---

(١) السابق، ص٢٢٥.

(٢) ديوان الأصول، ص٦٣٧.

(٣) أوائل الأدلة، ضمن رسائل فلسفية، جمع بولس سباط، ص ٦٢.

(٤) المغني، ٥/١٠٠.

وبالإضافة إلى تكثير الأقانيم بعدد صفاته تعالى كإلزام يفسد التثليث النصراني استنادا إلى علتهم في نفي النقص عن الباري عز وجل، فإن المعتزلة قد ألزموهم بإثبات صفات أخرى له تؤدي إلى التشبيه، وهي لازمة لنفي النقص عنه، يقول القاضي عبد لجبار: "على أنه يقال لهم في قولهم: إنه يجب أن يكون أبا لكي لا يكون منقوصا: هلا قلتم إنه أب ووالد على جهة التناسل لكي لا يكون منقوصا؟ لأن الذي ينقض النقص هو هذه الأبوة دون ما ذكرتموه مما لا يعقل، وهذا يوجب عليهم كونه جسما يصح منه من اتخاذ الصاحبة والاستيلاد ما يصح من الواحد منا، ومن بلغ هذا المبلغ لم نكلمه في النصرانية، وكلمناه في نفي التشبيه"(١).

ومن المفيد –هنا– أن نبين أن المعتزلة لم يجدوا صعوبة في التوصل إلى إبطال قدم الابن والروح باعتبارهما صفتين للباري عز وجل، وذلك لأن المذهب الاعتزالي يقرر عدم وجود صفات قديمة، وينفي ذلك بشدة، وتبلورت فائدة مذهب المعتزلة في ذلك في جدلهم مع النصارى حول كون الابن كلمة الله القديمة، وذلك لأنهم يرون أن كلام الله مخلوق، وانطلاقا من هذه الحقيقة فإنه لا مجال للقول بأن الكلام يصير أقنوما أو ابنًا أو إلهًا، فحدوث الكلام يأتي من حقيقته، حيث "إن المتكلم إنما يصير متكلما بأن يفعل الكلام، وإن الكلام لا يكون فعلا إلا للمتكلم، وذلك يحيل كون الباري متكلما لم يزل ووالدًا وأبا، ويوجب أن الكلام حادث، وما تبين به من أن الكلام لا يكون كلاما إلا بأن يحدث على ضرب من الترتيب، ويكون من هذا الجنس المعقول الذي لا ينفك مما يقتضي حدوثه – يوجب فساد هذا القول، ومتى أثبتوا كلاما على خلاف هذا الوجه لزمهم كل جهالة"(٢). فحقيقة الكلام عند المعتزلة أنه مفعول لأنه فعل المتكلم، وعلى ذلك فإن الكلمة التي يجعلها

---

(١) المغني، ٥/١٠٢.

(٢) المغني، ٥/ ٩٨.

النصارى أقنوما وإلها لا تصلح لذلك لحدوثها، وكان لموقف المعتزلة هذا من خلق كلام الله أثر كبير في انتماء المهتدين إلى الإسلام من النصارى إلى الاعتزال بعد إسلامهم[1] حيث تتسق النظرية الاعتزالية مع القول بحدوث المسيح عليه السلام الذي يزعم النصارى أنه يمثل العلم الإلهي الذي يعبر عنه بالكلمة المتحدة بالمسيح، والعلم الإلهي عند المعتزلة محدث، يقول القاضي "اعلم أن المتقدمين من شيوخنا دلوا على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم قديم بوجهين: أحدهما أن أن ذلك يثبت قديما ليس هو الله وهو مثل مذاهب الثنوية والنصارى في أنه خروج عن دين الإسلام، لأنهم كفروا وصاروا خارجين عن الدين لا بشيء سوي الزيادة في القديم على الواحد"[2]. فما دام العلم الإلهي محدثا فالكلمة محدثة والمسيح محدث ولا يبقى متصفا بالقدم حقا إلا الله عز وجل، فإذا صحت الروايات حول من دخلوا الإسلام من النصارى، وتمذهبوا بالاعتزال، فربما يكون ذلك لظنهم أن أهل السنة عندما يقولون بثبوت الصفات الإلهية وقدم القرآن يشابهون قول النصارى بقدم الأقانيم، باعتبارها صفات ثبوتية.

---

(١) لا نستبعد أن يكون الحسن بن أيوب أحد هؤلاء، ولا نملك من كلامه ما يؤكد لنا ذلك، ويبقي هذا احتمالاً قائما، ومن المهتدين المحدثين الذين ذهبوا مذهب المعتزلة في نفي الصفات والقول بخلق القرآن البروفسور عبد الأحد داود، يقول عن الصفات: "لا يمكن أن يكون لها وجود فعلي قبل بدء الزمن والخليقة" ص ٤١ من كتاب محمد في الكتاب المقدس، ويقول في خلق القرآن: "وعندما قال كن خلق القرآن" ص ٤٣من الكتاب نفسه ترجمة فهمي شما مراجعة أحمد محمد الصادق من مطبوعات رئاسة المحكمة الشرعية بقطر، الطبعة الأولى ١٥٠٤هـ=١٩٨١.

(٢) من المعلوم أن أثبات الصفات لله تعالى لا يفضي إلى تعدد القدماء، لأن أهل السنة يثبتوت صفات ولا يثبتون ذوات إلى جانب الذات الإلهية، وكذلك بالنسبة للقرآن الذي هو كلام الله تعالى وصفة من صفاته وليس ذاتا مشاركا له في الألوهية، فهو كلام الله قائم به(انظر شرح الطحاوية في العقيدة السلفية تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث –القاهرة –دون تاريخ –٦٤، ٦٥والجواب الصحيح لابن تيمية ٢/١٤٠-١٤٣.

(٤) إفساد الأمثلة النصرانية على التثليث:

دأب علماء النصارى في القديم والحديث على ضرب الأمثلة على التثليث بغية توضيحه للأفهام وتقريبه للأذهان، وقد حملهم على هذا ذلك الغموض الذي يكتنف عقيدة الثالوث، وتلك الصعوبة التي يعانيها من يحاول تصور هذه العقيدة أو إدراك كنهها على حقيقته، وفي تصوري أن لجوء النصارى إلى هذه الوسيلة قد جر عليهم أمرين أحلاهما مر:

الأول: ما يتضمنه هذا التمثيل من الاعتراف الضمني بالقصور الرهيب الذي تعاني منه عقيدتهم عن قبول الذهن لها، وهو إقرار آخر بغرابتها وخلوها من المسوغات العقلية مما ينأى بها عن أن تكون عقيدة إلهية سماوية، إذ كيف يؤمر الإنسان بالتعبد والإيمان بإله لا يقبله عقله ولا يستسغه فهمه وإدراكه؟!!

الثاني: ما قام به علماء المسلمين من توجيه النقض إلى هذه الأمثلة بما يبين جهل أصحابها في لجوئهم إلى هذه الأمثلة والتشبيهات، ويبطل ما سعى إليه هؤلاء النصارى من تقريب التثليث إلى الأذهان بإثبات فساد تلك الأمثلة بالأدلة.

وقد ورد في كثير من كتابات المعتزلة في الرد على النصارى نقاش حول عديد من تلك الأمثلة مما يثبت للمعتزلة فضل الأسبقية في الجدل حول هذه الأمثلة وبيان بطلان التعلق بها؛ فمن هذه الأمثلة وأكثرها شيوعا في تراث المعتزلة تشبيه النصارى لوحدانية الله تعالى وثالوثيته – بزعمهم – بالشمس، ويعد ما ورد في كتاب(الرد على النصارى) للقاسم الرسي في هذا الخصوص من أقدم الردود على هذا التمثيل، وهذا يدل على أن التمثيل كان معروفا في أوساط العلماء المسلمين منذ بداية القرن الثالث الهجري على الأقل، وقد فصل القاسم الرسي عرضه لهذا التمثيل الذي يقدمه النصارى

فقال: "وقالوا: إن هذه الأشخاص الثلاثة لم تزل جميعا معا لم يسبق بعضها بعضا في الوجود، وإن ما ذكرنا من الأب والروح والولد لم يزالوا كلهم في اللاهوت والملك واحدًا ليس بين الثلاثة كلها تفاوت في إلاهية ولا في قدم ولا قدرة ولا ملك ولا مشيئة، وإن الثلاثة كلها واحد في الطبيعة، وإن هذا الواحد في الطبيعة ثلاثة الأشخاص المفترقة، وذلك كالشمس فيما يدرك منها بالحس التي هي شمس واحدة في كمالها وذاتها، وثلاثة متغايرة في حالها وصفاتها، كل واحد منها غير الآخر في شخصه وصفته، وإن كان هو هو في ذاته وطبيعته، فمن ذلك – زعموا – أن الشمس في عينها كالأب، وضوءها فيها كالابن، وحرها منها كالروح، ثم هي بعد– وإن كانت لها هذه العدة – فشمس لا يشك فيها أحد واحدة، لأن الشمس إن فارقها ضوؤها لم تدع شمسا، وكذلك إن فارقها حرها لم تدع شمسا، وإنما تسمى الشمس شمسا وتدعى إذا كان هذا كله فيها مجتمعا"[1]، ويسجل القاضي عبد الجبار هذه المحاولة في قوله: "وقد اعتمد بعضهم في تمثيل قوله بالتثليث بالشمس والضوء"[2] ويضع القاضي يده على الخلل في هذا التمثيل، وهو الخلاف القائم بين الشمس وحرها وضوئها وبين ما يذهب إليه النصارى في الثالوث والمتمثل في "أن ضياء الشمس غير الشمس، وصفته تخالف صفته، وبعضه غير بعض"[3] ولكن النصارى لا يثبتون الابن غير الأب ولا الروح غيرًا له بالصورة التي قدمها القاضي للشمس وضوئها، ولذلك يقول القاضي عبد الجبار: "وذلك لا يصح عندهم في الأقانيم"[4]، ونجد عند الحسن بن أيوب وجها آخر لسلبيات هذا

---

(١) الرد على النصارى للقاسم الرسي، ص٣١٥.

(٢) المغني، ٥/١٠٣.

(٣) المغني، ٥/١٠٣

(٤) المغني، ص١٠٣.

التمثيل يجعله كما سماه (تمويها لا يصح) وذلك بعقد مقارنة بين الشمس والتثليث كما ورد في شريعة الإيمان، فإن هناك اختلافا بين ماهايا الشمس الضوء والحر، ولا ينطبق قولهم في التثليث على الشمس، لأنه "لو كان نورها وحرها شمسا حقا من شمس حقة من جوهر الشمس، كما قالت الشريعة في المسيح: إنه إله حق من إله حق من جوهر أبيه؛ لكان ما قلتم له مثلا تماما، والأمر مخالف لذلك، فلا يشبهه ولا يقع القياس عليه والحجة منكم فيه باطلة"[1].

التشبيه الثاني: تشبيه الثالوث بالإنسان الواحد

ومن هذه التشابيه التي اشتهرت منذ وقت مبكر في التاريخ الإسلامي، وكان لها حظ وافر في الانتشار بين النصارى المجادلين عن عقيدتهم، وبالتالي بين المسلمين الناقدين لها - تشبيه النصارى للتثليث بالإنسان الواحد الذي له أحوال عديدة، يقول القاسم الرسي في عرض هذا التشبيه: "وكذلك الإنسان، فإنه - وإن كان في الإنسانية واحدا - فإنا قد نراه وترونه أشياء كثيرة عددا منها نفسه وجسده وحياته ومنطقه، فجسده غير نفسانيته، ومنطقه غير حياته، لأنه لا يقدر أحد أن يزعم أن الحياة هي المنطق، ولا أنها جميعا واحد متفق، لأن كثيرا من الأحياء لا يتكلم ولا ينطق، قالوا: ولسنا نريد بالمنطق القول الذي يسمع سماعا، ولكنا نريد الفكر الذي جعله الله في الإنسان غريزة وطباعا وفطرة خاصة في الإنسان، لا في غيره من الحيوان.... فالأب والابن وروح القدس كان دركهم بعقل أو حس قد صاروا في الذات والطبيعة واحدا فردا، وفي الأقانيم التي هي الأشخاص ثلاثة عددا"[2]، وهذا التشبيه كما يعرضه القاضي هو قول بعضهم: "إذا كان

(١) الجواب الصحيح، ٢/ ٣٢٩.

(٢) الرد على النصارى للقاسم الرسي، ص٣١٥.

الإنسان حيا ناطقا مائتا، وهو إنسان واحد، فكذلك الإله موجود حي ناطق وهو جوهر واحد"[1].

ولكن المعتزلة بينوا خطأ هذا التشبيه "لأن الإنسان لم يكن إنسانا لأنه حي ناطق مائت، وإنما صار إنسانا لما بان منه من سائر الحيوان من البنية، ولو كان إنسانا لما ذكره، لم يخرج من أن يكون الذي صحح فيه ما قاله البنية، وأن لا يرجع بهذه الصفة إلى شيء واحد في الحقيقة، بل يرجع إلى أشياء مبنية، كل جزء منا ليس بإنسان ألبتة، وهذا يوجب عليهم أن كل واحد من الأقانيم ليس بجوهر، وعندهم أنه جوهر خاص، وإن كانت البنية جوهرا عاما"[2]. وكذلك يعتمد المعتزلة على ما اعتمدوا عليه في نقض التمثيل بالشمس من التفرقة بين المثلين. يقول القاضي: "على أن ما قالوه يؤكد قولنا؛ لأنا نجعل لكل جزء من الإنسان من الحكم ما نجعله للآخر، فيجب أن يجعلوا لكل واحد من الأقانيم من الحكم والصفة ما للآخر، ومن هذا نقض جميع ما يعتمدون عليه"[3] ويوضح القاضي أن هذا التمثيل لا يمكن انطباقه على القديم عز وجل، لما يوجب عليه من الجسمية والحدوث"[4]، وفي موضع آخر يوضح الفرق بين إطلاق (واحد) على الثالوث بالرغم من تعدده، وبين إطلاق (واحد) على الإنسان بالرغم من تعدده[5]؛ يقول القاضي بهذا الخصوص في تفرقة بين الجانبين تدل على فهمه العميق لعقيدة التثليث: "وإنما نريد بقولنا في أبعاض الإنسان: إنها إبعاض كثيرة نريد بذلك أن كل بعض منها غير

---

(١) المغني، ١٠٣/٥ و ١٠٤.

(٢) السابق، ١٠٤.

(٣) انظر: السابق، ص١٠٤.

(٤) السابق، ص١٠٤.

(٥) انظر: المغني ٢٤٤/٤.

الآخر، ويصلح لما لا يصلح له الآخر، ونعني بقولنا: إنسان واحد أنها جملة تشتمل على هذه الأبعاض يصح أن تختص بكونها فاعلة واحدة قادرة، وذلك معقول لا تناقض فيه، ولا يتأتى لكم مثله، لأنكم لا تفيدون بقولكم «جوهر واحد» جملة ذات أقانيم تختص بحكم لبينة حصلت فيها أو ما يجري مجراها، فالتناقض لازم على قولكم، زائل عنا فيما قلناه"[1].

التشبيه الثالث: تشبيه الثالوث بالجملة الواحدة:

ومن الأمثلة التي ضربت على التثليث وعرفت لدى العلماء المعتزلة تشبيه الثالوث النصراني بالجملة الواحدة من الأعداء، كالعشرة أو المائة التي هي جملة واحدة، وفي نفس الوقت فهي آحاد كثيرة، ومن اللافت للنظر أن القاضي عبد الجبار أورد هذا التمثيل منسوبا إلى النصارى، لا في مقام تقريب التثليث للأذهان كبقية التشابيه، وإنما في مقام الاحتجاج على صحة التثليث مما يدل على تجاوز هذا التشبيه مرحلة التقريب إلى مرحلة التدليل بين المهتمين بذلك من النصارى، يقول القاضي: "فإن قالوا: إذا صح عندكم كون الآحاد الكثيرة عشرة واحدة.... ولم يكن هذا من قولكم متناقضا فهلا أجزتم لنا القول بأنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم؟"[2]

ويعتمد المعتزلة في إبراز عدم صحة وجه الشبه بين الطرفين على حقيقة قول النصارى في التثليث وعقيدتهم في طبيعته، وعلى حقيقة معرفة الجميع بالأعداد وما يتعلق بها، فيقول القاضي: "إنا نثبت آحاد العشرة متغايرة في الحقيقة، ونصفها بقولنا (عشرة) لتبين بهذه الجملة من سائر الأعداد وجملها، ونقول واحدة لنبين أنها[3] من هذه الجملة مرة واحدة، وليس في ذلك تناقض

---

(١) المغني، ٥/٩٠.

(٢) المغني، ٥/٨٩.

(٣) في المطبوع (أنه)

إذا وقعت على المعاني التي أوردناها، وليس يصح ذلك لكم، لأنكم لا تثبتون الأقانيم متغايرة، ولا تفيدون بقولكم (جوهر واحد) أنها جملة واحدة، وكذلك لا تجرون هذه اللفظة على سائر المعدودات إذا بلغت ثلاثة كإجرائنا لفظة العشرة على كل معدود بلغ هذا المبلغ، فقد بان زوال التناقض عما قلناه ولزومه لما قلتموه"(١)، ويضيف القاضي فرقا آخر بين الطرفين يتمثل في إثبات النصارى كل واحد من الثلاثة إلها بخلاف الحال في المائة "إنما قيل مائة واحدة لأنها جملة معلومة لا يختص بعضها بكونه مائة، فهو في هذا الوجه بمنزلة الواحد الذي لا يتجزأ"(٢)، ويؤكد أبو هاشم الجبائي الفرق بين إجراء النصارى لفظة (ثلاثة) على ما بلغ هذا العدد، حيث إنهم لا يجعلون كل هذه الثالوثيات كالثالوث، أما المائة فإنه "يقال إنه جملة واحدة ليفصل بينها وبين سائر الجمل"(٣).

التشبيه الرابع: تشبيه الثالوث بالرئاسة

ويذكر القاضي من هذه التشابيه تشبيها قدمه ثاودورس أبو قرة، وكان له رواج كبير بين النصارى والمسلمين كذلك، فقد قدمه القاضي بقوله: "مثل ما حكى لي عن قرة الملكي"، ويبدو أن هذا التشبيه كان يمثل جانبا مهما من جوانب فكر أبي قرة اللاهوتي، لأن القاضي يقول: "إنه اعتمد في التثليث عليه"، ونسوق محاولة أبي قرة كما عرضها القاضي يقول: "ومثل ما حكي لي عن قرة الملكي، وهو رئيسهم، أنه اعتمد في التثليث على أن الله يجب أن يكون رئيسا، ولا يجوز أن يكون متحدا بالرئاسة على خلقه، لأن ذلك يوجب

---

(١) المغني ٥/٨٩ و ٩٠.

(٢) المغني، ٤/ ٢٤٤.

(٣) السابق، ٢٤٤.

أن لامنة له عليهم إن كان خلقهم ليرؤس، فيجب أن تكون رئاسة قديمة، ولابد أن تكون رئاسة على مرؤوس، لا يخلو ذلك المرؤوس من وجهين إما أن يكون مثل الله في الجوهر أو أخس منه جوهرا، فإن كان أخس منه جوهرا، فقد حطت رئاسة الله عن شرفها، لأن شرف الرئاسة أن تكون رئاسة على من هو مثله في الجوهر وعدله في الطبع، ولذلك متى قيل للرجل: إنه رئيس الثور والحمار غضب الغضب الشديد، فيجب أن يكون المرؤوس مثل الله في الجوهر، ثم لا تخلو رئاسته عليه من أن تكون بالقهر أو بالرضا أو رئاسة طبيعية، ولا يجوز أن تكون بالقهر، لأنه لا يجوز أن يدخل على إله هو مثل الله القهرُ، ولا يجوز أن تكون عن تراض، لأن ما كان كذلك فله ابتداء، وجائز أن لا يرضى به، فثبت أنها طبيعية، وهي كرئاسة الأباء على الأبناء، وكرئاسة آدم على هابيل، فثبت أن له ابنا وأنه مثله"[1] وقد جاء هذا التشبيه في كتاب (ميمر في وجود الخالق والدين القويم) من مؤلفات ثاودورس أبي قرة تحت عنوان (التثليث على مثال آدم في الله ولادة ورئاسة)[2]، ويمكن القول بأن ما أورده القاضي عبد الجبار في المغني عن هذا التمثيل يتضمن المعاني الرئيسية التي أراد أبو قرة تقديمها، ويمتاز عرض القاضي بأنه أكثر تنظيما وانسجاما ومنطقية، بحيث تؤدي كل نتيجة إلى غيرها على خلاف عرض أبي قرة، فهو يفتقد إلى الترابط الموضوعي المحبوك، وهذا المثال قد ساقه القاضي في مقام عرض ما يستدل به الخصوم على صحة التثليث، وذلك لأنه قال قبل عرضه: "أترى هذا المستدل لم يعلم أن ما قاله يوجب عليه أن يثبت له صاحبة؟"، ولكنه يتهم أبا قرة بوضع ما لا يجوز أن يعتقد

(١) المغني، ٥/١٤٤، ١٤٥.

(٢) ميمر في وجود الخالق والدين القويم، من ص ٢٢٤-٢٢٦.

لأجله مذهب، وحمل [illegible] على التقليد حيث يقول: "فقد أنبأك ما حكيناه من شبههم أن أصل مقالتهم مأخوذ عن التقليد، لأن ما جرى هذا المجـرى لا يجوز أن تعتقد لأجله مذهبا"(1).

وأول الدلائل التي تبطل تعلقهم بهذا المثال – كما يرى المعتزلة – أنـه إذا كانت العلة في إثبات الولد أن يكون رئيسا عليه، فإنه يجب إثبات "صاحبة له لتي [illegible] رئاسة عليها كما كان آدم على حواء، وهذه الرئاسة أقرب إلى طبيعة من رئاسته عليها كما كان رئيسا على حواء، وهذه الرئاسة أقرب إلى الطبيعة من رئاسته على هابيل، لأن ذلك حادث، متى نفي عنه الصاحبة بأمر ما لزمه بمثله نفي الابن"(2) وأيضا فإن الرئاسة إن بررت وجود أقنوم الابن [illegible] وجود أقنوم الروح "وكيف يصح أن يتثبت بذلك ثلاثة أقـانيم، وعند [illegible] مرؤوس عليه نقض، وذلك يتم بالا بالأقنومين"(3)، وأما هذا المثال [illegible] لأنه ينبني على ما يستحيل على الله عز وجل. يقول القاضي عبد الجبار: "إن الرئاسة لا تستعمل في الله سبحانه أصلا، وإنمـا تسـتعمل فيمن يحوز على من يتقدم قومه بحال يبين به منهم، وذلك يستحيل علـى الله عز وجل"(4)، ويختتم القاضي نقضه لهذا المثال بما يدل على تحمل أبي قرة مسئولية التقليد في هذا، حيث يقول: "ولم نورد هذه الشبهة لنتكلم على إبطالها لأن الحال فيها ظاهر لكن لننبه على أن الأمر في قولهم على ما بيناه من أنه مأخوذ من التقليد"(5). ويفترق هذا المثال عن الأمثلة السابقة في أن الغـرض

---

(1) [illegible]

(2) [illegible]

(3) [illegible]

(4) [illegible]

(5) [illegible]

منه ليس التدليل على أن الشيء قد يكون محتويا على معان كثيرة دون أن يوجب هذا تعدده في ذاته بحيث يصبح ذوات عديدة، وإنما كان تهدف منه إثبات أن ولادة الله للابن لم تكن ولادة طبيعية، ولكن الله رأس لمن هو مثله وهذا يوجب أن يلد ابنا وينبثق منه روح[1].

وقد أورد علماء المعتزلة كثيرا من هذه الأمثلة في ردودهم على النصارى وأخذوا في تبيين فسادها، وقصورها عن تأدية ما وضعت له ليقطعوا بأن هذه الأمثلة لا تنهض كدلائل على صحة التثليث، ونكتفي بما قدمناه من أمثلة إذ كانت أهمها وأكثرها ورودا.

(٥) إبطال التثليث لدى كل فرقة بخصوصها:

أشرنا – فيما مضى – إلى اهتمام علماء المعتزلة في ردودهم على النصارى بالفرق الثلاثة الرئيسية من النصارى وهم الملكية والنسطورية واليعقوبية، ولم يتتبع المعتزلة الفرق المتفرعة عن كل فرقة من هذه الفرق الرئيسية، وكذلك الفرق الأخرى التي عارضتها، ولم تقم تحت مظلتها كالمارونية والأليانية والسمالية والأنوسية والبولية وغيرهم فكان تركهم لهذه الفرق يهدف إلى تحديد المقالات وتنظيمها[2]. وكما هدف المعتزلة من الاهتمام بالرد على ما اجتمعت عليه فرق النصارى كلها إلى إبطال أسس النصرانية العامة، فقد أرادوا من التركيز على رأي جمهور الفرقة الواحدة تقويض الأسس العامة لها بإفساد ما اجتمعوا على اعتقاده، بحيث يكون النقض لكل من ينتمي إليها بغض النظر عن الخلافات القائمة بين جماعتهم.

وفي هذا المجال فإنه يفهم من جملة تراث المعتزلة في الرد على النصارى أنهم اعتبروا فرق النصارى فريقين اثنين فقط، أحدهما يمثله فرقة

---

(١) ميمر في وجود الخالق والدين القويم، ص٢٢٨.

(٢) انظر: رد الوراق، لوحة ١٠أ.

الملكية، وثانيهما يمثله النسطورية واليعقوبية، و الأسس الذي بنوا عليه هذا التقسيم هو الخلاف بين الملكية من جانب، والنسطورية، والبعقوبية من جانب آخر، حول علاقة الأقانيم بالجوهر، فبينما تعتبر الملكية أن (الأقـانيم هـي الجوهر والجوهر غير الأقانيم)؛ فإن النسطورية والعقوبية يذهبون إلـى أن (الجوهر هو الأقانيم، الأقانيم هي الجوهر).

وقد وضع أبو عيسي الوراق هذا التقسيم خلفية علمية في ذهنـه عنـد الجدل مع هذه الفرق، بحيث جعل من التزام أحد الجانبين بما يـذهب إليـه الجانب الآخر سببا لبطلان مذهبه، ولذلك فـأبو عيسـي عنـد جدلـه مـع النسطورية واليعقوبية حول سبب اختلاف الأقانيم يقول في أحد إلزاماته لهم: "فإن قالوا: هي غيرها تركوا قولهم، وصاروا إلى قول الملكية بأن الجـوهر غير الأقانيم"(١)، ولم يكن الرد على فرق النصارى – فيما يخص التثليث –في كتابات المعتزلة منظما تنظيما منهجيا يخص المؤلف في ضوئه كـل فرقـة ببحث مستقل، يعرض فيه مقالاتهم مقارنا بمقالات غيرها، ثم يتبعها بـالرد، ولكن جاءت الردود الخاصة على الفرق بطريقة السرد والتضمين (٢)، ولذلك نريد أن نستخرج الردود الرئيسية الخاصة بـالفريقين الـذين بينـا موقـف المعتزلة منهما:

الفريق الأول (الملكية)

: كان قول الملكية (إن الأقانيم هي الجوهر، والجوهر غير الأقانيم) مثيرًا لمجموعة من التناقضات التي توجب فساده، فكانت تؤدي كل المناقشات حول هذه المقولة إلى مناقضة واضحة، ويمكن حصر هذه المتناقضات فيما يلي:

---

(١) رد الوراق، ١٦أ، وقارن في نفس الموقف: لوحة ١٩ب

(٢) جاء في الفصل الخاص بالتثليث في المغني تحت عنوان عام هكذا (فصل في ذكـر إبطال مذبهم في التثليث على الوجه الذي حكيناه عنهم) انظر: المغني، ٥/٨٦.

- إنهم إذ زعموا أن الأقانيم هي الجوهر، والجوهر ليس بمختلف، والأقانيم مختلفة "فقد أوجبوا أن المختلف ليس بمختلف"(١).

٢- إنهم يقولون: إن الجوهر غير الأقانيم، وإن لم تكن الأقانيم غيره، "فكيف يصح كون الجوهر غيرها، وهي ليست بغيره [illegible] فهلا جاز أن يكون الجوهر غيرها في الحقيقة [illegible] غيرها [illegible] أن [illegible] الجوهر غيرها"(٢).

٣- إذا كان الجوهر [illegible] يكون [illegible] ثالثين ترابع"(٣)، ومتى [illegible] يكون هذا ملزمهم [illegible] قولهم إن الجوهر غير الأقانيم [illegible] بأعجب من قولهم: إن الأب إله والابن [illegible] أربعة [illegible] بأعجب من [illegible] من ثلاثة [illegible] العدد"(٤) [illegible] من ذلك [illegible] زعموا أنهم يرجعون بالجوهر إلى واحد منها [illegible] فيقولون إن الجوهر غيرها، ووجب كون الشيء غيرا [illegible]"(٥)، وهذان القسمان [illegible] في [illegible] معا فيقولون: إن [illegible] ليس برابع، ولا هو بواحد من الثلاثة (لأن الاستحالة في [illegible] كالاستحالة في القول بأنه غيرها وهو كواحد منها)(٦).

---

(١) [illegible] الوراق، لوحة [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]

(٤) [illegible] الوراق، لوحة [illegible]

(٥) [illegible] ٥/٩٦

(٦) [illegible] ص ٩٧.

٤- ينطلق القاضي في هذه القضية من التساؤل عن إطلاق (إله) على الثالوث باعتبار الجوهرية والأقنومية، فإنه "لا يخلو الإله من أن يكون هو الجوهر دون الأقانيم، أو الأقانيم دونه، أو هما" فهذه هي القسمة العقلية الموجبة لتلك الوجوه الممكنة، وفي إثبات فسادها جميعا إثبات لفساد التثليث من أصله، يقول القاضي في نقاش هذه الأقسام: "فإن كان هو الجوهر - وعندهم أن الجوهر غير الأقانيم - لزمهم إخراج الأب والابن والروح من الإلاهية، فإن قالوا: إن الإله هو الأقانيم دون الجوهر لزمهم أن الجوهر القديم ليس بإله، وهذا ترك قولهم، لأنهم يقولون: إن الإله جوهر ذو ثلاثة أقانيم، فإن قالوا: إن الإله هو هما لزم القول بأن الأب والابن والروح ليس بإله، ومن عبد ذلك لم يعبد إلها، ومن كفر به لم يكفر بالإله، وإن قالوا: إنا نقول: إن الإله هو الجوهر الذي هو ذو أقانيم ثلاثة، قيل لهم: فيجب أن يكون قولكم: إن الإله هو الأب والابن وروح القدس غلطا [1]، ولأن هذه أمور مضافة إلى الإله لا أنها الإله، وهذا ترك للنصرانية"[2].

٥- ويقدم القاضي جملة أخطاء أخرى تترتب على قول الملكية، وهي أن قولهم "يوجب عليهم أن ثلاثة وواحدا ليس بأربعة، بل يوجب أن يقولوا: إن ثلاثة وواحدًا هو واحد، وهذا يوجب أن قول القائل: «ثلاثة لا شيء غيرها»، بمنزلة قوله «ثلاثة وشيء آخر غيرها»، ويوجب أن ثلاثة أشياء وشيئًا هو غيرها ثلاثة، وذلك يوجب أن إثبات الغير ونفيه سواء، ويوجب جواز القول بأن واحدا وواحداً هو واحد، وهذا يوجب ألا يتزايد المعدود بزيادة الأعداد"[3].

---

(١) في النص المطبوع (غلط)، وهو خطأ لأنها خبر (كان)

(٢) المغني، ٥/٩٧.

(٣) السابق، ٩٧.

٦-وإذا كان النصارى يرون أن إثبات ما ليس بجوهر قائم بنفسه لا يصح، والملكية يثبتون الأقانيم قائمة بنفسها، فيجب على هذا "أن يقولوا: إن الأقانيم جوهر، والجوهر جوهر آخر، وهذا يوجب عليهم إثبات جوهرين هما الإله، وفي ذلك نقض النصرانية"(١)، وهكذا كان تركيز القاضي في نقاشه للملكية على النتائج المتناقضة التي تترتب على قولهم، وكان أبو عيسى الوراق في نقاشه للملكية مرتكزا- أكثر من القاضي- على العلاقة بين الجوهر والأقانيم في ضوء قول الملكية: إن الأقانيم هي الجوهر والجوهر غيرها، والبحث عن وجوه الاختلاف والاتفاق بين الجوهر والأقانيم ونوعية الاتفاق أو الاختلاف بينها، وقد حصر أنواع الاتفاق بين الأقانيم والجوهر التي يمكن أن يتحقق معها قولهم(الأقانيم هي الجوهر)، في قسمين: إما أن يكون الجوهر موافقا للأقانيم من كل الجهات، أو من بعض الجهات دون بعض "فإن قالوا: من كل الجهات، قلنا: من أدنى ما في هذا أنكم قد جعلتموه مختلفا في نفسه، إذ كان موافقا للمختلفات من كل الجهات، وأثبتموه أقانيم ثلاثة كهذه الأقانيم، وجعلتموه في نفسه أبا وابنا وروحا، وإذا كانت هذه الأوصاف كلها من جهات الأقانيم التي تضيفونها إليها ومما تستحق الأقانيم عندكم أن توصف به، وإذا كان هو موافقا لها من جميع الجهات، وإذا ثبت أن الجوهر أقانيم ثلاثة مختلفة وأنه أب وابن وروح فقد بطل قولكم: إن الجوهر غير الأقانيم"(٢) وقد رتب أبو عيسي كثيرا من الإلزامات على القول بموافقة الجوهر للأقانيم من جميع الجهات، وبنى بعض هذه الإلزامات على القول بأنه "إذا كان الجوهر هو موافقا للأقانيم من جميع الجهات، فالأقانيم

(١) المغني، ٩٧/٥ و ٩٨.
(٢) رد الوراق، ١٢٣أ.

أيضا موافقة له من جميع الجهات"[1] وهذا ما لا تقول به الملكية إذ يثبتــون الموافقة من جهة الأقانيم فقط، ولكن الوراق ألزمهم بهذا لأنــه "لا يعقــل أن يوافقها من جميع الجهات، وتخالفه هي من جميع الجهات، ولا أن يوافقها من جهة فتخالفه من تلك الجهات، لأنها لو خالفته من جهة لم يكن بينهما في تلك الجهة اتفاق"[2].

وما دامت الملكية لا تقر بما يلزمها به الوراق فإن ما يترتب عليه مــن إلزامات تقل جدواه في تحقيق استيعاب الخصم لوجوه الــنقض، وإن كانــت قيمته قائمة إذا اعتبرنا التسلسل المنطقي للمقولات، واعتمدنا النتائج المترتبة على مقدمات صحيحة، وعندئذ يكون الإنكار مخالفة في اللفظ فقط، وهذا ما لم يعره المعتزلة اهتماما، ومن هنا نجد مبررا علميا لما بناه المعتزلــة مــن إلزامات على مقولات لا يقول الخصم بها ولا يعتمدها. فمن الإلزامات التي ألزم الوراق بها الملكية بالإضافة إلى ما سبق "سقوط خلافهم لليعقوبية فــي زعمهم أن الجوهر هو الأقانيم، وهو الأب والابــن والــروح"[3]، وكــذلك "إثبات جوهر آخر غير الجوهر وغير الأقانيم يجمع الجوهر والأقانيم، وفي ذلك إثبات جوهرين متغايرين هما غير الأقانيم"[4] وألزمهم "أن يخرجوا أعداد الجواهر من النهايات"[5]، وألزمهم "إثبات جوهرين متغايرين وستة أقانيم من حيث إن الأقانيم والجوهر متفقان في التوحيد والتثليــث، وبمــا أن الأقــانيم جوهر واحد عام، والجوهر الواحد ثلاثة أقانيم"[6].

---

(١) رد الوراق، ٢٦أ

(٢) السابق، ٢٦أ، ب.

(٣) السابق، ٢٢أ، ب.

(٤) رد الوراق، ٢٢ب.

(٥) السابق، ٢٣أ

(٦) السابق، ٢٦ب.

أما إن ذهب الملكية إلى أنها موافقة له من بعض الجهات فيقال لهم: "فخبرونا عن الحجة التي منها وافق: أهي الجهة التي منها خالف أم هي غيرها؟ فإن كانت الجهة التي منها وافق هي الجهة التي منها خالف، فليس لقولكم «وافق من بعض الجهات دون بعض» معنى، لأن جهات الاتفاق على هذا القول هي جهات الاختلاف، فهو من كل الجهات موافق ومن كل الجهات مخالف.... وهذا يوجب أن الاختلاف هو الاتفاق، والاتفاق هو الاختلاف، وأن الشيء هو ضد نفسه.. وإن زعموا أن الجهة التي منها وافق غير الجهة التي منها خالف، فإن كانت الجهة التي منها وافق غير الجهة التي منها خالف، فإن كانت الجهة التي منها وافق هي نفسه، فالجهة التي منها خالف إذن هي غير نفسه، وهذا يوجب أن غير الجوهر قديم.... وهذا خلاف قولكم"[١]، فيحكم بفساده، فإذا فسد القسمان المحتملان فسد تبعا لذلك القول الذي أخذا منه وهو قولهم (الأقانيم هي الجوهر)، وهذا هو الجزء الأول من قول الملكية.

أما الجزء الثاني وهو قولهم(والجوهر غير الأقانيم) فإنه يوجب الاختلاف بين الجوهر والأقانيم، وقد أفسد أبو عيسى هذا الاختلاف على نفس النسق الذي اتبعه في إفساد القول باتفاقهما، وهو في ذلك يركز على نوعية هذا الاختلاف، فينفي أن يكون الجوهر مخالفا للأقانيم من كل جهة، لأن هذا يقتضي أن كل واحد من الأقانيم ليسّ بإله إن كان الجوهر إلها، وأن الجوهر ليس بإله إن كان كل واحد منها إلها[٢].

ويبقى قسم آخر وهو أن يكون الجوهر مخالفا للأقانيم من بعض الجهات دون بعض فالقسمة العقلية تقتضيه، ولكن الوراق لم يسقه في هذه القسمة،

---

(١) السابق، ٢٨أ، ب.

(٢) السابق، ٣٠ب.

وربما يكون هذا إغفالا من يحيى بن عدي الذي ينقل عن كتاب الوراق هذه المقتطفات، وربما يكون الوراق استغنى عن هذا القسم بنظيره الذي قدمه وهو أن الجوهر موافق للأقانيم من بعض الجهات دون بعض، وإن كانت النتائج المترتبة على الاختلاف لابد أن تضيف جديدًا كما هو الحال بالنسبة للاختلاف بينهما من كل الجهات، فقد أضافت وجها آخر من وجوه النقض.

ويحدد أبو عيسى احتمالا أخيرا مشتركا بين شطري القضية بقوله: "وإن اعتل منهم معتل فقال: لا يقال الجوهر مخالف للأقانيم ولا موافق لها كما لا يقال: الإنسان مخالف لإعضائه ولا موافق لها، وكما لا يقال الجسم مخالف لأبعاضه ولا لأجزائه ولا موافق لها، وكذلك النار لا يقال إنها مخالفة لخواصها ولا موافقة لها...، وكذلك تقول الأب خلاف الابن، والابن خلاف الروح في الخصوص، وإن لم يختلفوا في الجوهرية"[1] فالوراق قد فند القول بالاتفاق وبين فساده، وكذلك القول بالاختلاف وبين فساده، ليشمل في نقضه قول المثنية كله، ثم طرح هذا التعليل الذي يفارق القول بالاتفاق والاختلاف، ويعتمد على رسم العلاقة بين الجوهر والأقانيم بتمثيل يخرجهما من مظنة الاختلاف والأتفاق، وإن كانت جوانب ضعفه واضحة، لأن العلاقة بين الجوهر والأقانيم مخالفة للعلاقة بين هذه التشابيه. يقول الوراق (قيل له: إن كان الإنسان – عندك– غير أعضائه، والجسم غير أبعاضه، والنار غير خواصها، فالسؤال عليك في ذلك كله كالسؤال في الجوهر الذي زعمت أنه غير الأقانيم، وإن لم يكن الإنسان– عندك–غير أعضائه، والجسم غير أبعاضه، والنار غير خواصها، فقد بطل تمثيلك بين القول في الجوهر والأقانيم، وبين القول في هذه الأشياء، لأنك مثلت القول فيما أوقعت فيه

(١) رد الوراق، ٣٢أ.

التغاير بالقول فيما لم توقع فيه التغاير"[١]، وهكذا نجد أبا عيسي الوراق قد استقصى في إبطال قول الملكية بناء على علاقة الأقانيم بالجوهر، وأطال في ذلك بتقليب هذه العلاقة على جميع وجوهها الممكنة بما لا يتوفر لأحد المعتزلة الذين كتبوا في الرد على النصارى– في هذه الفترة –بل لم يتوفر لأحد من علماء المسلمين عامة، سواء من حيث التنظيم والتتبع والتدقيق، أو من حيث الابتكار والأصالة في الجدل والتفنيد.

الفريق الثاني: اليعقوبية والنسطورية:

تقول اليعقوبية والنسطورية فيما ينسب إليها الوراق (إن الجوهر هو الأقانيم، والأقانيم هي الجوهر) وهنا يثبت الوراق الاتفاق للجوهر بقوله للنصارى: "خبرونا عن الجوهر الواحد الذي زعمتم أنه قديم أمختلف هو؟ فمن قولهم: لا، ولا يوقعون[٢] عليه الاختلاف ولا العدد بذكر جوهر واحد" ويثبت الاختلاف للأقانيم بقوله: "فخبرونا عن الأقانيم: أمختلفة هي؟ فمن قولهم: نعم" فإذا ثبت الاتفاق لأحدهما والاختلاف للآخر "فإذا زعمتم أن الجوهر هو الأقانيم فقد زعمتم أن المختلف هو الذي ليس بمختلف، وهذه مناقضة"[٣]، فالتناقض واقع عليهم عند المطابقة بين شيئين أحدهما مختلف والآخر غير مختلف.

ولا ينهض قول الخصم الذي يسوقه الوراق كمبرر لتلك المطابقة ومخرج لها عن التناقض، حيث يقول الخصم: إن الأقانيم مختلفة في الأشخاص والخواص لا في الجوهرية؛ فيرد أبو عيسى على هذا بتثبت الحجة عليهم رغم هذه الشبهة فيقول: "فالكلام عليكم – بعد – قائم إذا زعمتم

---

(١) السابق، ٣٢ب

(٢) في المخطوط "يقعون".

(٣) ر "الوراق، ١٣ب.

أنها مختلفة من جهة من الجهات، والجوهر واحد ليس بمختلف من جهة من الجهات، ثم زعمتم أن الجوهر هو الأقانيم، فقد زعمتم أن المختلف هو الذي ليس بمختلف، هذه هي المناقضة"(١).

وفضلا عن تثبيت هذه المناقضة الظاهرة التي تبطل مذهبهم فإن الوراق اتخذ من البحث عن علة اختلاف الأقانيم وسيلة لإظهار مناقضة أخرى، ونلمح في هذا المسعى من الوراق قدرة على إبطال المذاهب، حيث إن اليعقوبية والنسطورية يسعون إلى تثبيت الاتفاق بين الجوهر والأقانيم من جميع الجهات، وبذلك يعد البحث في علة اختلاف الأقانيم فيما بينها- وهو ما يذهبون إليه كذلك- ضربا من معارضة الأقوال بعضها ببعض، وقد حصر الوراق هذه العلة في اثنتين فقال: "يقال لهم: أخبرونا عن اختلاف الأقانيم: أهو اختلاف للجوهر أو اختلاف لغيره؟ فإن قالوا: إنه اختلاف للجوهر فقد زعموا أن الجوهر مختلف، وإن قالوا: هو اختلاف لغيره فقد زعموا أن الأقانيم غير الجوهر، وهذا خلاف قولهم"(٢).

ومن اللافت للنظر أن المعتزلة لم يستغرقوا في نقاش هذا الفريق (النسطورية واليعقوبية) بالقدر الذي فعلوه مع الفريق الأول (الملكية)، فقد قصر الوراق في الرد على النسطورية واليعقوبية بالمقارنة بالملكية، ولم يرد في ردود القاضي عبد الجبار ردا خاصا بهم في مذهبهم في التثليث، وربما يكون السبب في ذلك انتشار الملكية في البلاد الإسلامية وتمكنهم بالخصوص من المناصب الرسمية، ودور كل من يوحنا الدمشقي وثاودورس أبي قرة الملكيين في نشر مقالات الملكية.

* * *

---

(١) رد الوراق، ١٣أ

(٢) السابق، ١٦ب.

ب - الاتحاد

لم يختلف النصارى فيما بينهم حول التثليث كما اختلفوا في الاتحاد، ولم تتعدد مقالاتهم في عقيدة تعددها في الاتحاد، ولعل من أسباب ذلك ارتباط الاتحاد بشخص المسيح عليه السلام، وما يترتب على ذلك من انعكاس القول في الاتحاد على النظر إلى المسيح من حيث الألوهية أو البشرية، وقد أدرك علماء المعتزلة هذا، وظهر أثر وقوفهم على حقيقة الموقف النصراني في كتاباتهم ضد النصرانية التي تناولوا فيها الاتحاد.

(١) عرض المعتزلة للاتحاد ومقالات النصارى فيه:

قدم القاسم الرسي عرضا لما اتفقت عليه النصارى جميعا من تصور عام للاتحاد وسببه وملابساته دون الدخول في التفاصيل التي يختلفون فيها أشد خلاف، فقال: "قالوا: ثم إن هذه الأقانيم الثلاثة لم تزل جميعا معا ثلاثة عددا لم يسبق في الوجود والأزلية والقدم واحد منها واحدا، أنزل واحد منها وهو الابن إلى الأرض رأفة بالبشر والإنس من غير مفارقة منه للأب ولا لروح القدس إلى مريم العذراء فاتخذ منها حجابا وسترا، فتجسد منها بجسد كامل في جميع إنسانيته، فتبدى به وظهر فيه لأعين الناظرين عند معاينته، فأكل كما يأكل الإنسان وشرب وساح على قدميه ودأب وأسلم نفسه رأفة ورحمة بالبشر للصلب، ولما صار إليه لكرمه وحلمه من الأذى والنصب"(١) ويردف هذا بذكر مقالات فرقهم في (الابن والولد وما كان من تجسده بما زعموا من الجسد) ولكنه يذكر قولا آخر اتفقت عليه فرقهم كلها، فيقول: "وقالت فرق النصارى كلها مع اختلافها وافتراق أقوالها، إن سبب نزول الابن الإلهي الذي نزل من السماء رحمة للبشر ومحافظة على الرسل

---

(١) الرد على النصارى، ص٣١٦.

والأنبياء، قالوا: من أجل خطيئة آدم، فإنه لما أخطأ وأكل من الشجرة التي نهاه الله عنها فعصى تبرأ الله تبارك وتعالى منه وأسلمه إلى الشيطان باتباعه له.... فاستخرج (الابن) آدم وجميع ولده من سلطان الشيطان"[1]، وهذا القدر المتفق عليه عند أبي علي الجبائي هو "أن الكلمة هي الابن وهي عندهم المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض"[2]، وعند القاضي عبد الجبار أنهم قالوا "إنه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان، طبيعة ناسوتية وأخرى لاهوتية"[3]، وبهذا الاقتضاب، رغم ما وعد به القاضي من أنه سيذكر "من أقوالهم ما يجب ذكره، والذي اتفقت الفرق الثلاثة عليه"[4] ولعل السبب في هذا هو كثرة اختلافهم حول الاتحاد، وطبيعة التجسد، ووقت حدوثه وكيفية ذلك، إلى غير ذلك من الجزئيات التي تنطوي تحته.

ويسوق أبو عيسى الوراق اختلافهم في إطلاق مصطلح ما على هذه العقيدة بما يدلل على رغبتهم في الاختلاف حتى في اللفظ بالرغم من أنهم – كما يفهم من كلام الوراق– كان بوسعهم أن يتخلوا عن تلك المسميات، ويجتمعوا على لفظة الاتحاد، يقول الوراق: "وربما جعلوا مكان اتحد توحد، ومعنى هذين اللفظين عندهم واحد، يذهبون بذلك إلى أنه صار من اثنين واحدا، وربما قالوا: تأنس، وربما قال بعضهم: تجسد، وبعضهم قالوا: تركب، ويستسهل أن يقول التركيب مكان الاتحاد لعادة جرت له بتلك اللفظة، وكلهم مجمع على صحة لفظة «الاتحاد»"[5].

وسنقدم عرض المعتزلة لعقيدة الفرق الثلاثة في التجسد:

---

(١) السابق، ص٣١٧.

(٢) المغني، ٥/٨٠.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٢٩٢، وقارن المغني، ٥/٨١.

(٤) السابق، ٨١.

(٥) رد الوراق، لوحة، ١ب.

الفرقة الأولى: الملكية.

يسمي القاسم الرسي الملكية (الروم) فيسوق مذهبها في الاتحاد بقوله: "فقالت فيه الروم- وهو قولها المعلوم- إن الأقنوم الإلهي الذي لم يزل موجودا ومن قبل الدهور من الأب مولودا، أنزل إلى مريم العذراء فأخذ منها طبيعة بغير أقنوم فكان لطبيعتها أقنوما، فعمل بطبيعتها التي أخذ منها كل ما كان لها في طبيعتها معلوما، فنام كما تنام نومها، وإن لم يكن أقنومه أقنومها، وفعل من أفعال طباعها فعلها، وإن لم يكن أصله في الناسوت أصلها، قالوا: فعمل بطبيعتها فكان المسيح إنسانا تامًا بطبيعتين، وإن كان أقنوما واحدا لا اثنين، والمسيح فهو ابن الله الأزلي المولود، وعمل الطبيعتين جيمعا فهو فيه موجودا، قالوا: فإذا سر أو بكى أو ضحك أو اشتكى... فكل ما كان من ذلك كله وما أشبهه[1] مما في طباع الإنس عمل الطبيعة الإنسانية، وما كان من إحيائه الموتى وإبرائه الأكمه والأبرص ومثله فمن عمل الطبيعة الإلاهية"[2]. ويعرف أبو عيسى الوراق ما ذهبت إليه الملكية في معنى الإنسان فيقول: "وذهبت الملكية بقولها «الإنسان» إلى الجوهر الجامع لأشخاص الناس"، ويربط الوراق بين تعريف الإنسان عند الملكية باعتباره جوهرا يجمع أشخاص الناس وبين الغاية من الاتحاد عندهم وهو الخلاص، ومؤدى هذا الترابط أن الذي يتحد به الابن هو الذي يؤهل للخلاص، ولذلك فقد عمد الابن إلى الاتحاد بالإنسان الكلي ليكون الخلاص للكل؛ يقول الوراق: "إن الابن عندهم إنما اتحد بالإنسان الكلي لا الجزئي ليخلص الكل. قالت الملكية: ولو كان اتحد بإنسان واحد لكان إنما أراد تخليص ذلك الواحد

(١) في النص المطبوع (من) وهو خطأ فـ (ما) لغير العاقل.

(٢) الرد على النصارى للقاسم الرسي، ص٣١٦.

لا الكل"[1]. ويعرض الحسن بن أيوب مذهب الملكية في الاتحاد والتجسيد فيقول: "ثم نظرت في قول الملكية وهم الروم، وهم أكثر النصارى فوجدتهم قالوا: إن مريم ولدت إلها، وإن المسيح وهو اسم يجمع اللاهوت والناسوت مات، وقالوا: إن الله لم يمت والذي ولدت مريم قد مات بجوهر ناسوته، فهو إله تام بجوهر لاهوته، وإنسان تام بجوهر ناسوته، وله مشيئة اللاهوت ومشيئة الناسوت، وهو شخص واحد، ولا نقول (شخصان) لئلا يلزمنا القول بأربعة أقانيم"[2].

إذن القول الذي يجمع الملكية بالنسبة لطبيعة المسيح هو أنه جمع بين الناسوت واللوهوت، فيقال المسيح بمعنى الناسوت واللاهوت لا بمعنى أحدهما دون الآخر، ولذلك فقد ذكر القاضي أن الملكية يرون "أن المسيح هو اللاهوت والناسوت، وأن الصلب وقع على المسيح بكماله"[3].

الفرقة الثانية: اليعقوبية.

ينقل القاسم الرسي عن اليعقوبية بعض أقوالهم فيما يخص الاتحاد وفي بعض هذه الأقوال يتفق النصارى، وتنفرد اليعقوبية ببعضها، يقول الرسي: "وقالت اليعقوبية: إن الابن الذي لم يزل زال من السماء إلى الأرض، ونزل رأفة منه ورحمة بالإنسان وتعطفا منه على البشر بالإحسان، فأخذ من مريم العذراء جسدا فتجسد به فصارا[4] جميعا واحدا"[5]، ويسوق القاسم الرسي ما يمثل به اليعقوبية لعقيدتهم في الاتحاد مما يؤكد أن بعض الأمثلة كانت

---

(١) رد الوراق، ٨/أ.

(٢) الجواب الصحيح، ٢/ ٣١٥ و٣١٦.

(٣) المغني، ٥/٨٤، والتثبيت، ١/ ٩٦.

(٤) في النص المطبوع (فصار) وأثبتناه بألف الاثنين ليستقيم النص.

(٥) الرد على النصارى، ص٣١٦.

مرتبطة في انتشارها ببعض المذاهب دون بعضها. يقول القاسم: "وقالوا: ألا ترون الإنسان من روح وجسد، ثم هو يدعى إنساناً باسم واحد، فترونهما وإن سميا بالإنسان فليس يقال لهما: إنهما في الإنسانية اثنان، ولكن يقال: إنه إنسان واحد، وهو كما تعلمون روح وجسد، قالوا: وكذلك المسيح الذي هو اجتماع اللاهوت والناسوت يسمى مسيحا، وهو ابن الله الذي لم يزل، أفما ترون هذا قولا فيما ذكرنا بينا صحيحا؟"(١)، أما الحسن بن أيوب فإنه يعرض قول اليعقوبية في المسيح مضمنا نفس المثل الذي أورده القاسم الرسي لارتباطه بتبرير اليعقوبية لعقيدتهم فيقول: "ثم وجدت منهم صنفا يعرفون باليعقوبية، ويقولون: إن المسيح طبيعة واحدة من طبيعتين إحداهما طبيعة الناسوت والأخرى طبيعة اللاهوت، وإن هاتين الطبيعتين تركبتا كما تركبت النفس مع البدن فصارتا إنسانا واحدا وجوهرا واحدا وشخصا واحدا، وإن هذه الطبيعة الواحدة والشخص الواحد هو المسيح، وهو إله كله، وإنسان كله، وهو شخص واحد وطبيعة واحدة من طبيعتين"(٢)، ويربط أبو عيسي الوراق بين (النسطورية) وبين (أكثر اليعقوبية) في القول بأن "الابن الذي هو الكلمة اتحد بالإنسان فحدث مولود من مريم"(٣)، ويضع القاضي عبد الجبار اليعقوبية ممثلين لمن يجعل الكلمة والجسد شيئا واحدا من النصارى، وذلك بأنهم قالوا: "إن الجوهرين صارا جوهرا واحدا"(٤) ويحدد أبو عيسى الوراق في موضع آخر معنى الاتحاد عند أكثر اليعقوبية "بأن الجوهرين صارا جوهرا واحدا، وأن الأقنوم الذي هو الكلمة والأقنوم الذي هو الإنسان المحدث صارا أقنوما واحدا"(٥)، وثمة أقوال كثيرة لبعض اليعقوبية لم يذكرها الوراق

---

(١) السابق، ص٣١٦ و ص٣١٧.

(٢) الجواب الصحيح، ٣١٥/٢.

(٣) رد الوراق، لوحة ٨أ.

(٤) المغني، ٨٣/٥.

(٥) رد الوراق، لوحة ٩ب.

ولكنه اقتصر على ما يراه جمهورهم، وقد صرح بهذا في قوله: "فجميع ما أضيف في كتابي هذا إلى اليعقوبية فإنما أعني به الأكثر منهم لا تلك الصنوف التي تميزت عن معظمهم"(١).

الثالثة: النسطورية.

ويعرض القاسم الرسي مذهب النسطورية في الاتحاد وطبيعة المسيح موضحا من خلال عرضه تفرقتهم بين الطبيعة الناسوتية والطبيعة اللاهوتية في المسيح. يقول القاسم: "وقالت النسطورية: إن الابن الذي لم يزل بمحبته نزل رأفة وكرما، فتجسد من مريم عند نزوله جسدا كاملا تاما بطبيعة وأقنومية(٢) من إنسانية وآدمية، فكان المسيح طبيعتين وأقنومين بعد تجسده بالجسد تامين، وقالوا: فنحن إذا رأيناه يأكل ويشرب ويجيء في الأرض ويذهب وينصب ويشتكي ويضحك ويبكي جعلنا ذلك كله وما رأينا منه ومثله من الناسوت، وإذا نحن رأيناه يحيي الموتى ويبرئ المرضى ويمشي على الماء جعلنا ذلك للاهوت"(٣)، ولم يعرض القاسم الرسي لمشيئة اللاهوت والناسوت هل هما مشيئة واحدة أو مشيئتان ؟ ولكنا وجدنا الحسن بن أيوب ينسب إلى النسطورية القول بطبيعتين ومشيئة واحدة في قوله: "قالوا (أي النسطورية): إن المسيح شخصان وطبيعتان لهما مشيئة واحدة، وإن طبيعة اللاهوت التي للمسيح غير طبيعة ناسوته، وإن طبيعة اللاهوت لما توحدت بالناسوت صارت الطبيعتان بجهة واحدة وإرادة واحدة، واللاهوت لا يقبل زيادة ولا نقصانا ولا يمتزج بشيء، والناسوت يقبل الزيادة والنقصان، فكان المسيح بتلك إلها وإنسانا... وقالوا: إن مريم ولدت المسيح بناسوته، وإن

---

(١) رد الوراق لوحة، ١٠أ

(٢) في المطبوع (أقنومة)

(٣) الرد على النصارى، ص٣١٧.

اللاهوت لم يفارقه قط منذ توحدت بناسوته"[1] والنسطورية عند القاضي عبد الجبار هم الصنف المقابل لليعقوبية؛ فإذا كان اليعقوبية يرون أنه- تعالى- والمسيح اتحدا حتى صارا ذاتًا واحدة فإن النسطورية "قالوا: لا، بل اتحدا مشيئة، على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر"[2]، وينسب القاضي إلى النسطورية قولا آخر فيما يخص الاتحاد بقوله: "فزعمت النسطورية أن المسيح إله وإنسان ماسح وممسوح اتحدا فصارا مسيحا واحدا، ومعنى (اتحدا) أنه صار من اثنين واحد، والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان، جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة التي هي أحد أقانيم الإله، وجوهر محدث كان بعد أن لم يكن وهو يسوع المولود من مريم، وربما جعلوا بدل (اتحد)(تجسد)، وربما قالوا (تأنس) و(تركب)"[3]، ونجد تشابها كبيرا بين ما جاء عند القاضي عبد الجبار وبين ما جاء في رد الوراق في هذا العرض[4].

(٢) نقض المعتزلة عقيدة الاتحاد:

حاول المعتزلة أن يبينوا السبب الذي ألزم النصارى القول باتحاد القديم عز وجل بالمسيح، فأرجعوا ذلك إلى ظهور الأفعال الإلهية على المسيح، فإنهم قد "شاهدوا أفعالا منه لا تتأتى إلا من إله نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص قالوا: إنه لابد من الإلهية فيه، فأثبتوا الاتحاد"[5] ويفهم من هذا أن النصارى لم يستطيعوا أن يقولوا في المسيح إنه إله، لأنهم علموا أنه

---

(١) الجواب الصحيح، ٢/٢١٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ٢/٢١٦.

(٣) المغني، ٥/٨٣.

(٤) قارن: رد الوراق، لوحة ١١أ، ب.

(٥) المحيط بالتكليف، ١/ ٢٢٥، وقارن شرح الأصول الخمسة، ص٢٩٨.

كان جسما يأكل ويشرب ويخضع لقانون الأغيار "فقالوا بالاتحاد إما بالذات أو بالمشيئة، واقتضى قولهم أن يكون المتحد بعيسى هو الذي يصح أن يريد والذي يجوز أن تقع منه هذه الأفعال الإلهية، فلأجل ذلك لزمهم أن يكون القديم الإله هو المتحد بعيسى"(١)، فيصور المعتزلة القول بالاتحاد على أنه التزام لزمهم لبعدهم عن النظرة الصحيحة للخوارق التي ظهرت على المسيح باعتباره رسولا يمكن من المعجزات"(٢)، وقد لا يجد القارئ المعاصر قناعة بهذا التعليل لعقيدة الاتحاد نظرا لارتباطها بكثير من عقائد النصارى كالصلب والفداء والخلاص وغير ذلك، ولأن النصارى لا يجعلون القول بألوهية عيسى نتيجة لظهور تلك المعجزات عليه، وإنما يجعلون ظهورها مظهرا من مظاهر الألوهية فيه، ولكن البحث عن السبب الذي أدى بالنصارى إلى القول بالاتحاد يكاد ينفرد به القاضي عبد الجبار دون غيره ممن كتب في الرد على النصارى من علماء المعتزلة في القرون الخمسة الأولى للهجرة، وذلك على طريق نقض عقيدة الاتحاد بتبيين سبب نشأتها والدوافع إليها.

وهناك مسائل رئيسية اعتمد المعتزلة في نقض الاتحاد عليها، وهي مشتركة بين النصارى جميعا، فلا يختص بها مذهب دون آخر، لأنها تدور حول أسس تلك العقيدة:

الأولى: البحث عن فاعل الاتحاد.

نظر أبو عيسى الوراق إلى الاتحاد باعتباره فعلا يستوجب سؤال النصارى عن فاعله، فقال لهم: "أخبرونا عن اتحاد الكلمة بالإنسان الذي اتحدت به أهو فعل للكلمة دون الأب ودون الروح أم فعل الأقانيم

---

(١) المحيط بالتكليف، ١/٢٢٦، وقارن بالمغني، ٥/١١٥.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٢٩٨.

الثلاثة؟"[1] وفي البحث عن إجابة لهذا السؤال إلزامات مختلفة كالتناقض والخروج عن النصرانية، أو مخالفة أصولهم التي يبنون عليها مذهبهم، أو غير ذلك مما يبطل به الاتحاد فهم "إن زعموا أن الاتحاد فعل الأقانيم الثلاثة قلنا: فلم كان اتحادا للكلمة دون الأب ودون الروح، ولم كانت الكلمة هي المتحدة دونهما، فليس لهما في فعل الاتحاد ما ليس لهما، وإن زعموا أن الاتحاد فعل الكلمة دون الأب ودون الروح أثبتوا للابن فعلاً غير فعل الأب وغير فعل الروح، وخصوه بصنع لم يصنعه الأب ولا الروح، وإذا جاز أن ينفرد واحد منها بفعل دون باقيها جاز ذلك في كل واحد منها بتدبير عالم دون صاحبه، وبخلق برية دون صاحبه، وهذا هو الخروج من قولهم"[2] فهذا الإلزام يترتب على قولهم بأن الاتحاد فعل فعلته الكلمة لنفسها، فإن أرادوا التخلص منه بادعاء أن الفعل فعلته الأقانيم الثلاثة للكلمة وحدها سئلوا عن سبب اختصاص الكلمة بهذا الاتحاد[3].

ولكن الملكية لا يرون شيئا مما قسمه الوراق عن فاعل الاتحاد (الكلمة أو الأقانيم الثلاثة) ويذهبون إلى أن فاعل الاتحاد إنما هو الجوهر، والجوهر عندهم غير الأقانيم، وأول ما يضعف هذا المذهب إخراجهم للأب والابن والروح من ذلك الفعل "وإذا وجب ذلك في فعل واحد وجب في كل الأفعال، ووجب أن يكون لا فعل للأقانيم ولا لواحد منها وإنما يكون الفعل للجوهر، فالأب – على سياق هذا القول– لا يخلق شيئا ولا يصنع شيئا وكذلك الابن وكذلك الروح"[4] وتنتفي بالقياس كل صفات الإلهية عن الأقانيم وتثبت

---

(١) رد الوراق، الجزء الثاني، لوحة ١١٨أ.

(٢) رد الوراق، ٢/١١٨أ ب.

(٣) السابق، ٢/١٢١أ، ب.

(٤) رد الوراق، ٢/ ١٢٢أ

للجوهر. ثم يسوق الوراق الإلزام المترتب على ذلك بصيغة دقيقة يوضح إثرها الاحتراز القائم بها بناء على قولهم في الأقانيم وعلاقتها بالجوهر بقوله: "فمن عبد واحدًا من هذه الثلاثة أو الثلاثة جميعا فقد عبد ما الإله غيره وإنما قلنا: فقد عبد ما الإله غيره، ولم نقل، فقد عبد غير الإله، لأنهم – أي الملكية – لا يسمحون بأن تكون الأقانيم غير الجوهر، وإن كان الجوهر عندهم غير الأقانيم"(١). ومما يضعف به مذهب الملكية ما يترتب على نسبتهم لفعل الاتحاد إلى الجوهر من نفي الفعل عن المسيح "لأن المسيح – عندهم – ليس هو الجوهر الذي هو غير الأقانيم، بل هو عندهم واحد من الأقانيم الثلاثة، وإذا نفي عن المسيح الفعل وجب أن ينفي عنه القدرة والعلم والحياة على ما أصلوا وهذا خلاف نصرانيتهم"(٢) فمن جملة الإلزامات المترتبة على مذاهب النصارى في فاعل الاتحاد: من هو؟ تبين أن الاتحاد باطل من كل الوجوه حيث يؤدي القول به إما إلى نفي الإلاهية عن الأقانيم وبالتالي نفيها عن المسيح، وإما إلى مخالفة أصول النصرانية.

الثانية: البحث في وقت الاتحاد.

وضع أبو عيسى الوراق ثلاثة احتمالات رئيسية للوقت الذي وقع فيه الاتحاد، وجعل حادث ولادة عيسى من مريم – عليهما السلام – هو المحور الذي تدور حوله هذه الأقسام يقول الوراق: "متى اتحدت الكلمة بالإنسان المأخوذ من مريم؟ أقبل الولادة أم بعد الولادة، أم في حال الولادة"(٣)، فهذه أقسام ثلاثة لا يحتمل الكلام غيرها. ورغم أن النصارى ينظرون إلى الولادة نظرة مختلفة عن تلك التي ينظر بها الوراق فإن الوراق؛ لم يهتم بأقوال

---

(١) السابق، ٢/ ١٢٢ب.

(٢) السابق، نفسه.

(٣) رد الوراق، ٢/١٢٦أ.

النصارى فى الولادة وزعمهم أنه قبل الدهور، ثم تقسيمهم الولادة صنفين، ولاد قديم، وولاد محدث إلى غير ذلك، ولعل السبب في هذا هو الموقف الاعتزالي العام الذي يتناول المسائل اللاهوتية بظاهرها، ويفهم من الألفاظ والمصطلحات معناها الحقيقي بعيدا عن مدلالوتها المتأولة، فما الحمل إلا الحمل المعروف لدى الجميع، وما ولادة المسيح إلا ككل الولادات المعروفة للجميع، فالحديث عن ذلك لا عن معان أخرى يكون للخلط والتمويه نصيب كبير فيها، ويفسد الاحتمال الأول وهو أن يقولوا إن الاتحاد كان قبل الولاد بسؤال آخر هو: هل كان قبل الولاد وقبل الحمل أو قبل الولاد وذلك المولود حمل؟ "فإن قالوا: قبل الولاد وقبل الحمل وزعموا أنه قد اتحد به قبل أن يكون إنسانا سويا، وقبل أن يصور ويؤلف"[1] فإن الإلزامات الفاسدة المترتبة على ذلك كثيرة منها:

- فساد قولهم اتحد القديم بإنسان، لأنه لم يكن تاما إذ ذاك.
- فساد قولهم اتحد بإنسان جزئي، لأن الإنسان الجزئي إنما صار إنسانا جزئيا لما صار مصورا بشريا.
- فساد قول النسطورية: إن المسيح ولد من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لأنهم يلزمهم أن يقولوا إن اللاهوت قد كان حملا مع الناسوت تسعة أشهر.
- فساد قول من قال: إن الاتحاد هو الامتزاج والاختلاط، لأن الاتحاد على هذه المقالة قد وقع قبل تمام الصورة وقبل البشرية، فكيف يكون اختلاطا أو امتزاجا بالإنسان المولود، والإنسان المولود لم يكن إذ ذاك.

---

(١) السابق، ١٢٧أ

أما الاحتمال الثاني وهو قولهم (اتحد به وهو حمل صورته تامة) فإنه يترتب عليه من الإلزامات "أكثر مما لزمهم إن زعموا أن الاتحاد به كان قبل الحمل"[1]. ولم يذكر الوراق زيادة على هذه العبارة العامة من تلك الإلزامات إلا وصفهم اللاهوت بصفات الناسوت، يقول الوراق: "فقد كان اللاهوت – إذن – حملا قبل الولاد، وإذا جاز أن يحمل جاز أن يولد، ولا بينهما على أصولهم فرق بين أن يولد وأن يرى ويغذى ويأكل ويشرب"[2].

أما الاحتمال الثالث في التقسيم وهو قولهم (إن الاتحاد في حال الولاد)، فإن الوراق يسأل عنه "كان في حال الولاد على أن الولاد اشتمل على الكلمة، أو إنما حصل الولاد للإنسان وحده ؟"[3] ومعلوم أن النصارى لا يرون أن الولاد حصل للكلمة، وبذلك يبقى أن الولاد حصل للإنسان وحده، والإنسان وحده ليس هو المسيح عندهم، ولذلك فإن الوراق رتب على ذلك "نقض قولهم: مريم ولدت المسيح، وإبطال ما في الكتب التي زعموا أنها أخبرت أن امرأة تلد إلها"[4]، ويبقى القول الأخير وهو أن الاتحاد كان بعد الولاد، وهذا – أيضا – نقض لقولكم: إن مريم ولدت المسيح "أن المسيح عندكم ليس هو الإنسان وحده، وإبطال لما في الكتب التي زعمتم أنها أخبرت أن امرأة تلد إلها، فإن كانت هذه المرأة ولدت إلها فقد كان الاتحاد قبل الولاد"[5]، فإذا ثبت بطلان كل الاحتمالات الممكنة لتحديد الزمن الذي حدث فيه الاتحاد كان هذا

---

(١) رد الوراق، ٢/ ١٣٢أ.

(٢) السابق، نفسه.

(٣) رد الوراق، ٢/ ١٣٢ب

(٤) السابق، نفسه

(٥) السابق، ١٣٣ب، ١٣٤أ

دليلا على اضطراب هذه المقالة، ومدخلا واسعا للطعن في صحة هذه العقيدة(١).

الثالثة: بطلان اختصاص أقنوم الابن بالاتحاد.

اختلف فرق النصارى حول فاعل الاتحاد- كما رأينا - ولم يكن لأي من أقاويلهم نجاة من التهافت والسقوط، يرتب المعتزلة على التسليم - جدلا- بأن فاعل الاتحاد هو الجوهر كما يذهب إلى ذلك الملكية أو هو الأقانيم الثلاثة بحسب اليعقوبية والنسطورية قضية اختصاص الابن بالاتحاد، ويمثلها سؤال الوراق لليعقوبية والنسطورية "إن جاز أن تفعل الأقانيم الثلاثة اتحادا واحدا يكون اتحادًا للابن دون الأب ودون الروح فلم لا يجوز أن تفعل الأقانيم الثلاثة اتحادا واحدا يكون اتحادا للأب دون الابن ودون الروح فيكون الأب متحدا بالإنسان كما كان الابن متحدا بالإنسان ؟"(٢) فهو يسألهم - هنا- عما اختص به الابن ليكون هو المتحد دون غيره من الأقانيم، وفي ضوء ما يذهبون إليه من التسوية بين الأقانيم الثلاثة في الإلاهية ومقتضياتها فإنهم لا يمكنهم التفرقة بين الأقانيم لأنهم "لا فرق لهم ما تمسكوا بقولهم وأجروا علتهم"(٣).

---

(١) من الملاحظ أن أبا عيسي الوراق من بين أصحاب الردود من المعتزلة على النصارى هو الذي اهتم بنقض الاتحاد النصراني عامة بناء على التقسيمات المنطقية للمقالات النصرانية فيه دون ربطه بالصيغ النصرانية التي عبر بها النصارى عن طبيعة المسيح وشكل الاتحاد الحادث بينه وبين الكلمة، وقد خلت كتابات المعتزلة من هذه الطريقة فيما يخص الاتحاد بينه وبين الكلمة، وقد سميناها (تقسيم الكلام على الخصم)، أما في نقض هذه الصيغ، فإن القاضي عبد الجبار قد أسهب في ذلك، وإن كان في كثير منه متأثرا بالوراق إلا أنه فرع واستقصى النقض لتلك الصيغ المختلفة.

(٢) رد الوراق، ٢/١٢٣ب.

(٣) السابق، نفسه.

والنصارى لا يجيزون أن يتحد الأب بالإنسان، ولكن الوراق يسعى إلى إبطال القول بالتسوية بين الأب والابن في الاتحاد وهو ما التزموه عند فقدان الفرق بينهما، وهو يفعل هذا مع علمه بأن أحدا من النصارى لا يقول به، ونفس الرفض ينطبق على أقنوم الروح، ولكن الوراق يتجاوز هذا ويبين فساد القول بالتسوية بين الأقانيم في الاتحاد "أو ليس لو فعلت الأقانيم ذلك بالأب لكان يكون للناس مسيح آخر، وكذلك لو فعلته بالروح كان لها مسيح ثالث، فيكون أحد المسحاء في قولكم هذا ابنا لمعبودكم، ويكون المسيح الآخر أبا لمعبودكم ويكون المسيح الثالث روحا له، ويكون أحد المسحاء ابنا للآخر، وأحدهم أبا للمسيح الذي هو ابنه، فيكون مسيح ابن مسيح ومسيح أبا مسيح، وهذا خلاف قولهم ومنكر عندهم، ولابد منه ما تمسكوا بأصلهم"(١)، وكان سعي الوراق إلى دحض ما يلزم النصارى به بالرغم من علمه بأنه ليس من مذهبهم القول به هادفا إلى إبراز تهافت الديانة النصرانية المحرفة، وإثبات خور بنائها إذا عورضت بالقوالب المنطقية، وفندت في ضوئها.

وإلى جانب هذه المسائل المتعلقة بنقض عقيدة الاتحاد في النصرانية بصفة عامة فإن للمعتزلة نقضا آخر وجهوه للأقوال المذهبية في الاتحاد، وقد قسم المعتزلة مذاهب النصارى في الاتحاد قسمين: القسم الأول يضم القائلين بأن الاتحاد كان بالذات واقتضى هذا الاتحاد خروج ذات القديم تعالى وذات المسيح عما كانا عليه، والقسم الثاني يضم القائلين بأن ذات الإله والإنسان على ما كان عليه، والاتحاد إنما كان بالمشيئة، وينطوي تحت هذين القسمين كثير من الآراء والمقولات الجزئية تعبر عن الاتحاد بما يتفق مع مذهب أصحابها، وقد وجه المعتزلة نقضا لهذه المقولات، وعني بها- على وجه

---

(١) رد الوراق، ١٢٤أ، ب.

الخصوص- من علماء المعتزلة كل من أبي عيسى الوراق[1]، والقاضي عبد الجبار[2]، وردود المعتزلة على هذه المقولات ترتكز في جملتها على المسائل التي سبقت، ولذلك فإن في النقض العام للاتحاد غني عن هذه الردود.

وأسجل بعض الملاحظات على هذه الردود:

الملاحظة الأولى: أن أصحاب هذه الردود من علماء المعتزلة كانوا على علم دقيق بمقالات فرق النصارى حول هذه العقيدة، وما يتفرع عنها من مسائل معقدة من العسير التمييز بينها.

الملاحظة الثانية: وهي تتعلق بالمصطلحات التي استعملوها في عرضهم لتلك المقالات ونقدهم لها، وقد برز من بين المصطلحات النصرانية التي يعبر بها عن هذه العقيدة مصطلح الاتحاد، ولم نجد في كثير من المواضع مصطلحات كالتجسد والتأنس والحلول وغيرها.

الملاحظة الثالثة: أن أصحاب الردود من المعتزلة كانوا ينطلقون - في نقضهم لعقيدة الاتحاد - من القاعدة العلمية الإسلامية عن المسيح باعتباره بشرا رسولا، ومن ثم كانت مواجهتم لكل المقالات المختلفة والمتفقة في الاتحاد مبنية على أن عقيدة الاتحاد ما هي إلا من وضع جماعة من البشر.

الملاحظة الرابعة: اسغرق نقض مذهب القسم الأول جهدا كبيرا من المعتزلة، وقد ظهر هذا في رد الوراق والقاضي عبد الجبار، وكان هذا النقض يتسم- في كثير من جوانبه - بالإلحاح والتكرار والتركيز، وإن السبب في ذلك يمكن معرفته إذا علمنا أن المعتزلة كانوا يرون في نظرية هذا الفريق الذي يمثله اليعقوبية أكثر النظريات معارضة لمفهوم التوحيد؛ إذ

---

(١) انظر: رد الوراق، ٢/ ٢٢٥-٢٣٠.

(٢) انظر: المغني، ٥/١١٤-١٣٦، والمحيط بالتكليف، ١/٢٢٧ و٢٢٨، وأيضا: ديوان الأصول للنيسابوري، ص ٦٤٠.

هي تقف على النقيض مع هذا المفهوم، فتملك المعتزلة إحساس بضرورة البرهنة الكاملة على بطلان هذه النظرية بكل وجوهها، ليتم بذلك – ضمنا – البرهنة على فساد ما سواها من النظريات، فرأينا كيف تفرعوا في التقسيمات المنطقية – وكان هذا أظهر عند الوراق والقاضي- التي ينبغي أن تحصر كل الشبهات وتفندها.

الملاحظة الخامسة: وهي تتعلق بالأساس الذي بنيت عليه جل العناصر التي وجهت لنقض عقيدة الاتحاد، وهي أن هذا الأساس يتلخص في مقدمة عقلية أولية مؤداها أنه يمكن أن يصير الاثنان واحدا، والتركيز على أن الحكم بأنه من الممكن أن يصير لاثنان واحدا يؤدي إلى بطلان ما يعلم في أولية العقول – وبخاصة إذا كان هذان الاثنان مختلفين من حيث القدم – كما هو الحال في الله تعالى- والحداثة كما هو الحال في المسيح عليه السلام.

الملاحظة السادسة: عدم تردد المعتزلة في استخدام النظريات الخاصة بمذهبهم، والتي خالفوا فيها جمهور المسلمين في نقض هذه العقيدة ومقتضياتها كاستخدام نظريتهم في الإرادة الإلهية كوجه من وجوه نقض مقولة من فسر الاتحاد على أن مشيئة المسيح صارت مشيئة لله تعالى، وغيرها.

* * *

جـ: الصلب

جاء القرآن الكريم بحسم قضية الصلب التي يدعيها النصارى في قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَل رَّفَعَهُ اللهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[1]، فـالقرآن ينفي أن يكون المسيح قد قتل أو صلب ولكنه يخبر أن هناك محاولة لقتله قام بها أعداؤه من اليهود، والسبب في ذلك العداء هو دعوة عيسى إلى التوحيد وعبادة الله وحده لا شريك له وترك كل ما يتنافى مع هذا. أما الجانب النصراني فيرى أن حادثة الصلب وقعت وتم صلب المسيح ابن الله ليتم فداء بني آدم وخلاصهم من الخطيئة الموروثة عن أبيهم، وهذا هو عين ما يأباه الإسلام، إذ إن العلاقة قائمة بين الله وخلقه على أنه غفور رحيم وأنه لا تزر وزر أخرى، فلا يحتاج خلاص المذنبين إلى إله يقتل أو يصلب.

إذن المسلمون والنصارى أزاء حادثة الصلب على طرفي نقيض، فالخلاف بينهم في شخص المصلوب، ووقوع الصلب، ودوافع الصلب، ونتائج الحادثة. وقبل أن نعرض للأسس التي ارتكز المعتزلة عليها في إظهار فساد عقيدة النصارى في الصلب نبين -أولا- كيف عرف المعتزلة أراء النصارى في الصلب، وما مدى وقوفهم على حقيقة عقيدتهم فيه بمعنى آخر: كيف عرضوا وجهة النظر النصرانية؟

(١) عرض المعتزلة لعقيدة الصلب.

لم يهتم المعتزلة بإيراد قصة المسيح المزعومة كما جاءت في الإناجيل،

---

(١) سورة النساء الآيتان: ١٥٧ و ١٥٨.

ويستثنى من أصحاب الردود القاضي عبد الجبار، فقد أوردها في موضعين، الموضع الأول قال فيه: "إن هذه النصارى واليهود جميعا يدعون أن فيلاطس[1] الرومي ملك الروم أخذ المسيح بتظلم اليهود منه وسلمه إليهم. فحملوه على حمار، وجعلوا وجهه إلى عجز الحمار، وجعلوا على وجهه إكليل شوك، وطوفوا به تنكيلا، وإنهم كانوا يقفونه من ورائه ويأتونه من تلقاء وجهه، فيقولون له: يا ملك بني إسرائيل من صنع هذا بك ؟سخرية منه، وإنه لما ناله من الكد والشقة عطش واستجدى، وقال لهم: أسقوني ماء، فأخذوا الشجر المر واعتصروه، وجعلوا الخل في ذلك العصير وأعطوه، فأخذه وهو يظنه ماء فغب فيه، فلما وجد مرارته مجه، فسعطوه به، وعذبوه يومه وليلته، فلما كان من الغد، وهو يوم الجمعة الذي يسمونه جمعة (جثا) سألوا فيلاطيس ضربه بالسوط فضربه، ثم أخذوه وصلبوه وطعنوه بالرماح، وما زال يصيح وهو مصلوب على خشبه: يا إلهي لم خذلتني يا إلهي لم تركتني؟ إلى أن مات ونزلوا به ودفنوه"[2]، ويبدو أن القاضي في هذا الموضوع أراد أن يلخص ما جاء في الأناجيل حول حادثة الصلب ليعقب عليها بأن اليهود والنصارى لا يملكون في ذلك إلا الدعاوي فقط وليس لديهم علم به، وإن العلم اليقيني بحقيقة هذا الأمر ما لدى المسلمين[3].

أما الموضع الثاني الذي سجل فيه القاضي عبد الجبار ما روته الأناجيل

---

(١) في النص المطبوع (يدعون فيلاطس) دون (أن).

(٢) التثبيت، ١/١٢١ و ١٢٢.

(٣) وقد جاء هذا الملخص الذي ساقه القاضي في هذا الموضوع جامعا لمقتطفات متفرقة من الأناجيل، ولم يلتزم بنص إنجيلي معين، فجاء من إنجيل متى، صح ٢٧/٢٨-٣١، ومن يوحنا، صح ١٩/٢٨-٣٠، ومن مرقس، صح ١٥/٣٣-٣٥، ومثله من متى، صح ٢٧/٤٦-٤٧.

في حادثة الصلب فإنه صدره بمقدمة قال فيها: "على أن النصارى لو رجعتَ إلى أخبارها وإلى ما في أناجيلها الأربعة لعلمت أن المقتول والمصلوب غير المسيح، إذا كانت هذه الأناجيل معولهم"[1]، وكان لهذه المقدمة أثر واضح في النص الذي أورده القاضي، حيث ساقه بما يتفق معها وبما يثبت صحتها. وفيما يلي أسوق النص الذي أورده القاضي كاملا -رغم طوله- ثم أتبعه بمظاهر هذا المسعى، يقول القاضي: "إنهم لما انتهوا إلى ذكر المقتول المصلوب وقالوا: إن اليهود قصدوا في خميس الفسح إلى هبريدس صاحب فيلاطس ملك الروم، وقالوا: ها هنا رجل منافق أفسد أحداثنا وغرهم، ولنا عليك في الشرط أن تمكننا ممن هذه سبيله لننفذ حكمنا فيه، فقال لأعوانه: اذهبوا مع هؤلاء فهاتوا خصمهم، فخرج الأعوان مع اليهود فصاروا بباب هذا السلطان، فأقبل اليهود على الأعوان فقالوا لهم: هل تعرفون خصمنا؟ فقالوا لا: فقال اليهود: ولا نحن نعرفه، ولكن امشوا معنا فإنا لا نعدم من يدلنا عليه، فمشوا فلقيهم يهوذا سرخوطا، وكان أحد خواص المسيح وثقاته وكبار أصحابه وأحد الاثني عشر، فقال لهم: أتطلبون يسوع الناصري، قالوا نعم، قال: فمالي عليكم إن أنا دللتكم عليه، فحل بعض اليهود عن دارهم كانت معه فعد ثلاثين درهما وسلمها إليه، وقال: هذه لك، فقال: هو كما علمتم صديقي، وأستحي أن أقول: هذا هو، ولكن كونوا معي وانظروا إلى الذي أصافحه وأقبل رأسه، فإذا أرسلت يدي من يده فخذوه، فساروا معه وقد كثر الناس ببيت المقدس واجتمعوا إليه لإقامة هذا العيد من كل مكان، فصافح يهوذا سرخوطا رجلا وقبل رأسه وأرسل يده من يده وغاص في الناس، فأخذه اليهود والأعوان، فقال المأخوذ: ما لكم ولي؟ وجزع جزعا شديدا، فقالوا له السلطان يريدك، فقال: مالي والسلطان؟ فجاءوا به فأدخلوه على هبريدس،

(١) السابق، ص١٣٧.

وقد طار عقله خوفا وجزعا وهو يبكي فما يملك نفسه، فرحمه هبريدس لما رأى من الخوف، فقال لهم: خلوا عنه، واستدناه، وأقعده وبسطه وسكن منه، وقال له: ما تقول فيما يدعي هؤلاء عليك من أنك المسيح ملك بني إسرائيل هل قلت هذا أو دعوت إليه؟ فأنكر أن يكون قال هذا أو ادعاه، ومع هذا فما يسكن قلقه وهبريدس يسكته ويقول له: اذكر ما عندك من حجة إن كان لك، فلا يزيد على إنكاره وأنه لا يقول ذلك، وأنهم هم الذين يقولون ذلك لا هو، وأنهم قد ظلموه بهذه الدعوى، وتقولوا عليه، فقال هبريدس لليهود: ما أراه يوافقكم ولا يقول ما تدعونه، وما أراكم إلا متقولين عليه ظالمين له هاتم الطست والماء لأغسل يدي من دم هذا الرجل، ووجه فيلاطس ملك الروم الكبير إلى هيريدس يقول له: بلغني أن اليهود رفعوا إليك خصما لهم فيه أدب ومعرفة فأنفذه إلي، لأفاتحه وانظر ما عنده، فأنفذه إليه، فأدخل على فيلاطس، وهو في حالة من الجزع والخوف والقلق، فسكنه الملك وسأله عما ادعاه عليه اليهود ومن أنه المسيح فأنكر أن يكون قال ذلك، ولم يزل يسائله ويباسطه ليذكر ما عنده وما معه وليسمع منه حكمة أو يستفيد منه أدبا أو وصية فما وجد عنده شيئا، ولا زاده على القلق والخوف والجزع والبكاء والانتحاب، فرده إلى هيريدس وقال له: ما وجدت في هذا الرجل ما قيل فيه وما عنده خبر، ونسبه إلى النقص والغباء، فقال هيريديس: الآن هو الليل فاذهبوا به إلى الحبس، فذهبوا به فلما كان من الغد بكر اليهود وأخذوه وشهروه تلك الشهرة، وعذبوه ونالوه بأنواع العذاب، ثم ضربوه في آخر النهار بالسوط، وجاءوا به إلى مطبخة ومبقلة وصلبوه وطعنوه بالرماح ليموت بسرعة، وما زال يصيح بأعلى صوته وهو مصلوب على خشبته يا إلهي: لم خذلتني ؟ يا إلهي لم تركتني ؟إلى أن مات، وإن يهوذا سرخوطا لقي اليهود فقال لهم: ماذا صنعتم بالرجل الذي أخذتموه أمس؟ قالوا: صلبناه،

فتعجب من هذا واستبعده، فقالوا له: قد فعلنا، وإن أردت أن تعلم ذلك فصر إلى المطبخة الفلانية، فصار إلى هناك، فلما رآه قال: هذا دم بريء، هذا دم زكي، وشتم اليهود، وأخرج الثلاثين درهما التي[1] أعطوه دلالة فرمى بها في وجوههم وصار إلى بيته فخنق نفسه"[2].

فأول خلاف بين نصوص الأناجيل الأربعة الورادة في هذه القصة وبين ما أورده القاضي أن الأناجيل دائما تستعمل اسم(يسوع)، على امتداد الأحداث ليتأكد من ذلك أن المصلوب هو يسوع نفسه[3]، أما ما حكاه القاضي فقد أغفل ذكر (يسوع) واستعمل بدلا منه (الرجل) و(المأخوذ) و(المصلوب) إلى غير ذلك من الألفاظ التي توحي بأن المصلوب شخص غير المسيح.

ومن مظاهر حرص القاضي على تطويع النص لخدمة الغرض الذي يسعى إليه تركيزه الشديد على إبراز الصفات الشخصية للشخص المقبوض عليه في موضعين عند مثوله أمام هيريدس، وعند مثوله أمام فيلاطس، وإقرار كل من الملكين بغباء هذا الشخص وجهله مما يؤكد على أنه ليس المسيح.

وإذا كانت قراءة القاضي انتقائية لنصوص الأناجيل في هذه القصة، وترتب عليها إثبات ما من شأنه أن يتلاءم وآراءه المسبقة فإنها يمكن أن تقلل من قيمة النتائج التي يستخلصها إثر هذه الرواية[4]، ويمكن – بالمنظور النقدي الدقيق – أن تعتبر الفرق بين ما أثبته القاضي وبين ما هو موجود

---

(١) في النص المطبوع (الذي).

(٢) التثبيت، ١/١٣٧-١٤٠.

(٣) راجع: متى صح ٢٧، ومرقس، صح ١٥، ولوقا، صح ٢٢، ويوحنا، صح ١٨.

(٤) انظر: التثبيت، ١/١٤١.

بالأناجيل بالفعل أخطاء[1]، هذه الأخطاء كان يمكن للقاضي تحاشيها إذا نظر إلى ما تحتوي عليه الروايات الإنجيلية – كما هي– من الاختلاف والتناقض وغير ذلك من العناصر التي تعد دلائل ضعف وتهافت تلك الروايـات، ثـم استخدم تلك العناصر في البرهنة على صعوبة قبول هذه النصوص باعتبارها الدليل على وقوع حادثة الصلب بالفعل لشخص عيسى المسيح عليه السـلام، ولعل أبرز هذه العناصر فيما جاء في الإنجيل وفيما أورده القاضـي كـذلك عدم معرفة اليهود لعيسى واللجوء إلى أحد تلاميذه حتى يدلهم عليه.

(٢) نقض المعتزلة لعقيدة الصلب.

انطلق المعتزلة في نقضهم لعقيدة الصلب عند النصارى من قول الله عز وجل ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾[2]، فيقول الهاروني حـول هـذه الآية: "إننا لا ننكر أنهم رأوا شخصا مقتولا مصلوبا، وأنهم في هـذا القـدر صادقون، وإنما شبه لهم، فظنوا أن المقتول هو المسيح، واختلف أهل العلـم في كيفية التشبيه، فذهب الأكثر إلى أنه تعالى ألقى شبه عيسى –عليه السلام– على رجل من أصحابه فظنوا أنه عيسى، وهذا التأويل عندي سائغ، وذهـب بعض العلماء إلى أن اليهود لما لم يجدوا عيسى، لأن الله –عز وجل– كان قد رفعه إليه أخذوا رجلا من أصحابه، فألبسوه مثل ثيابه، وستروا وجهـه ثـم قتلوه وصلبوه، وأوهموا الباقين أنهم قتلوا المسيح – عليه السلام – والـذين فعلوا ذلك من اليهود كانوا عددا يسيرا من رؤسائهم، وهذا أيضـا محتمـل جائز"[3].

---

(١) قارن ما أورده القاضي في النص السابق بما جاء في إنجيل متى صح ٢٥، ومرقس صح ١٥، ولوقا صح ٢٢، ويوحنا صح ١٨، فالفوراق تزيد عن ستة مواضع.

(٢) سورة النساء الآية: ١٥٨.

(٣) إثبات النبوة، ص١٥٣ و ص١٥٤.

فنحن إذن أمام تأويلين للتشبيه الوارد في الآية اعتمد كل منهما على رواية تختلف عن الأخرى، ولم يسع أحد علماء المعتزلة إلى إثبات صحة تأويله، والتدليل على صدق روايته بالاستشهاد بما ورد في الأناجيل، وهذا يرجع إلى ركونهم في فهم القصة إلى الآية القرآنية الموثوق بها دون روايات الأناجيل المختلف فيها، ويبدو أن القاضي عبد الجبار كان يميل إلى التأويل الثاني، يفهم هذا من السرد الطويل الذي ساقه في التثبيت للقصة وسجلناه آنفا حيث لم يذكر مسألة إلقاء الشبه على الرجل المقبوض عليه، وعلل ذلك بأن الأعوان واليهود لم يكن أحد منهم يعرف المسيح، فلا حاجة -- إذن -- لإلقاء الشبه على أحد مادام الشبه مجهولا للقابضين، وهو مع ذلك يعتمد التأويل الأول ولا يمنعه حيث يقول: "وقد قيل فيه إنه لا يمتنع أن يكون قد ألقي شبه عيسى على هذا المصلوب، فلذلك اشتبه الحال فيه، وإن ذلك يصح، لأن الزمان كان زمان نبي يجوز نقض العادة فيه ويكون معجزا لذلك النبي"[1]، ثم يرجح التأويل الثاني بقوله: "وما ذكرناه أولا أولى أن يعتمد عليه، لأنا نعلم بقوله تعالى ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ أنه لا يصح أن يكون النقل قد وقع على وجه يوجب العلم، لأن ذلك يبطل الأصل الذي نؤصله في الأخبار، وإنما اشتبه الحال فيه، ولأن ذلك المصلوب وافق حال فقدهم لعيسى فقوي في الظن أنه المصلوب"[2].

وكان من مقتضيات اعتماد المعتزلة في إنكارهم لحادثة الصلب كما يراها النصارى على القرآن الكريم أن تأتي استشهادات القاضي على أن المصلوب ليس هو المسيح من الأناجيل غير منضبطة مع نصوص الأناجيل،

---

(١) المغني، ١٤٣/٥.

(٢) المغني، ١٤٤/٥.

ومطوعة بحيث تؤكد صحة الخبر القرآني، وقد بينا ملمحا من هذه الظاهرة عند تعليقنا على رواية القاضي للقصة فيما سبق، وذلك على هذا هنا بما رواه القاضي عن الأناجيل عند صلب الرجل حيث يقول القاضي: "وفي الأناجيل أن المسيح كان قائما في ناحية من موضع الصلب، وأن مريم أم المسيح جاءت إلى الموضع، فنظر إليها المصلوب فقال لها وهو على الخشبة: هذا ابنك،، وقال للمسيح: وهذه أمك، وأن مريم أخذت بيده ومضت بين الجماعة"[1] ولكن النص في إنجيل يوحنا هكذا "فلما رأي يسوع أمه والتلميذ الذي كان يحبه واقفا قال لأمه: يا امرأة، وهو ذا ابنك، ثم قال للتلميذ: هو ذا أمك، ومن تلك الساعة أخذها التلميذ إلى خاصته"[2] فالرواية واحدة، ويبقى الخلاف بين الروايتين في أسماء الأشخاص، فبينما يسمي القاضي في نقله القائل لمريم هو ذا ابنك (المصلوب) يسميه انجيل يوحنا (يسوع)، وبينما يجعل القاضي المسيح في جانب من موضع الصلب يجعل يوحنا المسيح هو المصلوب على الخشبة، والخطاب من نقل القاضي موجه إلى المسيح ولكنه في الإنجيل موجه إلى التلميذ والمتكلم هو المسيح نفسه.

وقد يرجع ذلك الخلاف إلى المصدر الذي نقل عنه القاضي، وهو - بلا شك- مصدر إسلامي، إما في أحد المصنفات التي أشار إليها في غير موضع[3]، وإما بالسماع والمشافهة مما هو منتشر متداول بين المسلمين، ومهما يكن من أمر فإن هذا المنحى الذي نحاه القاضي في استشهاده بالأناجيل لا يقدح فيما قدمه القاضي وغيره من المعتزلة في مجال نقض

---

(١) التثبيت، ١٤٣/١.

(٢) يوحنا، صح ١٩/ ٢٦.

(٣) انظر: التثبيت، ١٥٤/١ و ١٥٥.

عقيدة الصلب، لأنا أكدنا في غير موضع أن معولهم في نقضهم العقائد على الدلائل العقلية، وهذه الدلائل تتلخص فيما يلي:

الدليل الأول: عدم مناسبة الصلب للألوهية:

أول ما يضفي النصارى على المسيح من صفات الألوهية، باعتبار أنه جسم توحدت اللاهوتيه به وحلت الروح فيه، وقد أنجبه الله لخلاص الخلق، وفوض إليه القضاء بين العباد في اليوم الذي يجتمع فيه الأولون والآخرون للحساب هذه الصفات تدعو إلى استنكار ما ينسبونه إليه من حبس وضرب وقذف وصلب وقتل، لأن ذلك تأباه العقول وترفضه "فهل تقبل العقول ما يقولون من أن إلها نال عباده منه مثل ما تذكرون أنه نيل منه؟"[1]، ولا ينفع النصارى أن يزعموا أن ما وقع من قتل وصلب إنما وقع على الناسوت وحل بالجسم، وذلك لأن الصفات التي يصفونه بها تنصب على هذا الناسوت وذلك الجسم، لأنه هو الجسم الذي توحد اللاهوتي به؛ فلا وجه للهروب من ذلك الشخص بشخص آخر، وإذا كان الحسن بن أيوب يستنكر نسبة الصلب إلى المسيح فإن القاضي عبد الجبار ينقل عن النصارى قولهم واصفين صنيع اليهود بالمسيح: إنهم لطموا الإله وضربوه على رأسه، ثم يعقب على ذلك بأسلوب ساخر فيقول: "وعجب لإله يضرب على راسه، وتعالوا فانظروا إلى الإله يلطم ويضرب على رأسه"[2]، ويسوق قولا آخر لهم بنفس روح السخرية فيقول: "وفي بشارة الأنبياء أن الإله يجيء، وتحبل به امرأة عذراء،

---

(١) الجواب الصحيح، ٢/ ٣٢٠.

(٢) التثبيت، ١/١٠٤.

وتلده، ويؤخذ، ويصلب، ويقتل"[1]، إذن فالصلب والقتل لا يليق بالإله أن يلحقه شيء منها لأن هذا القول مدعاة للسخرية والاستنكار.

الدليل الثاني: وهاء السند في قصة الصلب:

وردت أسبق إشارة في ردود المعتزلة على النصارى إلى أن ضعف النقل في قصة الصلب من الأسباب الداعية لرفضها والحكم ببطلانها؛ في رد القاسم الرسي على النصارى في قوله: "وإنما أخذت النصارى وقبلت هذه الكتب فيما زعمت، وقالت عندما صلب عندهم المسيح عليه السلام من اليهود، وليس أحد من خاصتهم ولا عامتهم عند النصارى بعدل ولا محمود، ولا تقبل شهادته على يهودي مثله، فكيف تقبل شهادتهم على الله تعالى وعلى رسله؟"[2]، فهو يتبين أن عدم الثقة في نقله الكتب المقدسة بما تحتوي عليه من عقائد كحادثة الصلب أمر مسلم به إذ إنهم يهود، والنصارى أنفسهم لا يثقون بهم ولا يعولون على شهادتهم في أقل الأمور.

ولا يقبل القاضي عبد الجبار رواية أصحاب الأناجيل الأربعة، لأن الأربعة يجوز عليهم التغيير والتبديل والتهمة للكذب ولذلك "أبطلنا ما نقلوه من قتل عيسي وصلبه لأن أصل نقلهم هو هؤلاء الأربعة، وعولوا على تقليدهم في ذلك"[3]، ويوضح لنا كيف يتم هذا التقليد بقوله: "وهذا يكون

---

(١) السابق، ص١٠٥.

والنص السابق في العهد القديم سفر أشعياء صح ١٤/٧ هكذا: "ولكن يعطيكم السيد نفسه آية، ها العذراء تحبل وتلد ابنا وتدعو اسمه عمانويل". ويلاحظ أنه يخلو من ذكر الصلب والقتل الذين ضمها القاضي النص الذي أورده.

(٢) الرد على النصارى، ص٣١٩.

(٣) المغني، ١٤٣/٥.

الأصل فيه أن يخبر به الواحد أو الاثنان أو النفر القليل، فيقولون: أخذنا هذا عن جماعات كثيرة فيصدقهم من سمعهم ويحسن الظن بهم، ويأتي من بعد هؤلاء فيصدقهم، ويكثر من يعتقد ذلك، ويقول: من قبلي قد أخذ هذا عن جماعات، فتكثر أهل هذه الدعاوى بعد ذلك ويغترون بكثرتهم"(١).

وقد ساعد على وضع خبر الصلب وتلفيقه طبيعة الحادثة نفسها "لأن الصلب بعد القتل قد يغير المصلوب ويشبه حاله بغيره، فمتى نقل ذلك جاز أن تشتبه الحال فيه"(٢)، ومعلوم أن هذه الإضافة قد تصح مع افتراض ثقة الناقلين، وأنهم ينقلون ما يشاهدون، فينحصر الاشتباه في أصل الخبر وطريقة وقوعه لا في تعمدهم الكذب والتلفيق، وربما أضاف القاضي هذه النقطة التي يصعب الاستناد إليها في تفسير الاشتباه لمن يحترز من المسلمين عند الطعن في عدالة أصحاب الأناجيل، فيكون مثبتا لبطلان الصلب سواء عدلهم الباحث أو جرحهم.

الدليل الثالث: بُعد خبر الصلب عن العلم الضروري.

يبني المعتزلة -كما سبق -نقدهم للصلب على أن الصلب من الأمور التي يشتبه الحال فيها، ويترتب على ذلك نفي وقوع العلم الضروري – الذي قد يدعيه النصارى في الصلب- بحادث الصلب، لان العلم الضروري لا يصح إلا فيما لا يشتبه الحال فيها من الأخبار "لأن من شرط ما تعلم باضطرار صحته ألا يكون(٣) مما يلتبس الحال فيه"(٤)، والسبب الذي جعل

(١) التثبيت، ١/ ١٣٤ و ١٣٥.

(٢) المغني ١٤٣/٥.

(٣) في المطبوع (أن يكون)، والصواب ما أثبتناه.

(٤) المغني، ١٤٣/٥، وقارن: ١٧/١٦.

الصلب مما يلتبس الحال فيه هو كما يرى المعتزلة "أنه لا يمتنع أن يكون قد ألقي شبهه[1] عيسى على ذلك المصلوب"، ولذلك فقد هذا الخبر شرطا من شروط الضرورة فخرج منها، ونستطيع أن نتبين أن اجتهاد المعتزلة في إثبات "أن اجتماع اليهود والنصارى على قتل المسيح للشبهة التي دخلت عليهم غير ممتنع"[2] في غير موضع من ردودهم على النصارى كان بدافع نفي العلم الضروري عنه وإثباته لأخبار المسلمين. يقول القاضي في هذا "إن تلك الجماعات لو قد كانت شاهدت ذلك وعلمته لكان من لقيهم وسمع منهم في مثل حالهم من العلم بذلك، فكان يكون كل من لقى النصارى من اليهود وسمع ذلك منهم عالما بذلك، فكنا نكون في مثل حالهم في العلم بذلك، ألا ترى أنا لما أخبرناهم بقتل حمزة وجعفر وعمر – رضي الله عنهم – شاركونا في العلم بذلك، وصارت حالهم في ذلك مثل حالنا، فلما رجعنا إلى أنفسنا فلم نجدنا عالمين مع مخالطتنا لهم وكثرة سماعنا منهم؛ علمنا أنهم ليسوا بذلك عالمين، وأن اعتقادهم لذلك ليس بعلم"[3] وهذا ما يؤكده الله تعالى ﴿مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ فهذا هو الأصل الذي ينظر القاضي من خلاله لعقيدة الصلب في النصرانية ولغيرها من العقائد التي تبنى على الأخبار ومما يؤكد أهمية هذا الأصل لدى القاضي قوله: "هذا أصل كبير سبيلك أن تعنى به وتكبر مراعاتك له"[4].

إن الدلائل على ما جاء به النبي – صلى الله عليه وسلم – من خبر

---

(١) في المطبوع شبهة.

(٢) المغني، ١٦/ ٢٨.

(٣) التثبيت، ١/١٢٤

(٤) السابق، ص١٢٥.

الصلب وتكذيب اليهود والنصارى في دعواهم بأنهم قتلوا المسيح وصلبوه، هذه الدلائل كثيرة ساقها القاضي عبد الجبار في التثبيت، وعمل - طوال حديثه عن الصلب - على إثبات صحتها؛ ليخرج من ذلك بأن مخالفة النبي - صلى الله عليه وسلم - لأهل الكتاب في هذا الأمر رغم حاجته إلى استمالتهم إليه وتصديقهم له دليل على أن ما جاء به هو الحق، وأنهم غير متيقنين من أمر المسيح[١].

* * *

---

(١) انظر، السابق، ص١٢٣.

تعقيب عام

أريد في هذا التعقيب أن أعرض لقضية توضح القيمة العلمية لـردود المعتزلة على أهل الملل المخالفة، وهي تأثير المعتزلة في دارسي الأديان من المسلمين الذين اهتموا بمقارنة الأديان والجدل الديني بعدهم، وسيكون عرضي لهذه القضية مقتضبًا مقتصرا على الإشارات إلى المواضع من المصنفات المختلفة، دون عقد مقارنات بين النصوص التي تثبت التأثير الذي نسعى لتوضيحه، ويمكن – بداية – تحديد جانبين لإبراز هذا التأثير، وهما المنهج والقضايا:

أما بالنسبة للمنهج فقد تميز منهج المعتزلة في الجدل بسمات بارزة انتقلت إلى مناهج أصحاب الفرق الأخرى، بحيث أصبحت سمات عامة مع بداية القرن الرابع الهجري، يلتزم بها جل من يخوض في ميدان الجدل الديني ومقارنة الأديان، ويبقى دور التأسيس لهذا المنهج الذي قام به المعتزلة شاهدا على ريادتهم في الجدل الديني، وقد اتضحت هذه السمات في تلك الرسائل الجدلية المبكرة التي وصلتنا لبعض علماء المعتزلة الذين عاشوا في فترة النشأة بالنسبة لعلم مقارنة الأديان، ومن هذه الرسائل رسالة (الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع) للقاسم الرسي، و(الرد على النصارى) له أيضا، ورسالة (المختار في الرد على النصارى) للجاحظ.

قد تبلور هذا المنهج واكتملت معالمه في رد أبي عيسى الوراق، حيث اتضحت سمات المنهج الجدلي في هذا الرد، فضلا عن اتباع طريقة القسمة العقلية في عرض مقالات الخصوم وفي نقضها، مما يضفي على الرد السمة العقلية الجافة حتى ليصعب الوقوف على وجه من الوجوه لم يشمله البحث، وفي مجال العرض لم يكن الوراق يهتم بموافقة هذا القول أو ذاك من الأقوال التي تنتجها القسمة العقلية لمذهب هذه الفرقة أو تلك، ثم يشمل النقض تلك الأقوال كلها مشيرا إلى أقوال الفرق الكبرى للنصارى آنذاك.

ولم يقتصر تأثير هذا المنهج الاعتزالي على علماء المعتزلة المتأخرين من أمثال القاضي عبد الجبار ومن في طبقته، وإنما امتد هذا التأثير ليشمل علماء ينتمون لفرق كلامية أخرى، ومن أبرزهم أبو بكر الباقلاني (توفى ٤٠٣هـ) الذي اتضحت معالم هذا المنهج كاملة في رده على المخالفين من علماء الملل في كتابه (تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل)(١) ومنهم كذلك ابن حزم في كتابه (الفصل)(٢) فقد التزم في كثير من المواضع بطريقة (الفنقلة) فإن قلتم قلنا، وبطريقة القسمة العقلية اللتين تعدان من أبرز مظاهر المنهج الجدلي عند المعتزلة. وظهر تأثر الجعفري (توفى في القرن السابع) بمنهج المعتزلة في الجدل مع النصارى في كتابه (الرد على النصارى)(٣).

وأما بالنسبة لتأثير المعتزلة على غيرهم في معالجة القضايا الخلافية بين المسلمين وأهل الملل الأخرى فإنه يصعب حصر مواضع هذا التأثير، وسأكتفي بضرب أمثلة: فقد تأثر ابن حزم في جدله مع النصارى بأبي عثمان الجاحظ في عرض مقالاتهم كما هي، وقد بين الجاحظ في رسالته المختار منهجه في هذا العرض(٤)، وقد بين ابن حزم اتباعه لنفس المنهج بطريقة واحدة، بل إن الألفاظ في هذا البيان تكاد تكون واحدة (٥).

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، ود. عبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ= ١٩٨٢م.

(٣) الرد على النصارى للجعفري، تحقيق د. محمد محمد حسانين، مكتبة المدارس بالدوحة، قطر،١٤٠٩هـ= ١٩٨٨م.

(٤) المختار في الرد على النصارى، ص١٠٥ و ص١٠٦.

(٥) الفصل لابن حزم،١/١١١، ١١٢.

وأخذ عبد القاهر البغدادي نقد المعتزلة لتواتر أناجيل النصارى وإظهار عدم صحة نقل هذه الأناجيل لاعتمادهم في ذلك على خبر الأربعة [١]. وأخذ أبو حامد الغزالي فكرة الجاحظ التي ناقش فيها النصارى وكان سابقا إليها حول غموض قول النصارى في المسيح[٢] عليه السلام، وعالجها في كتابه (الرد الجميل)[٣] وأخذها كثير من العلماء الذين اهتموا بالأديان مثل أبو الوليد الباجي، والقرطبي، الخزرجي، والجويني، والقرافي، وابن تيمية وغيرهم [٤]. وأخذ الوليد الباجي قياس الجاحظ غرابة ميلاد المسيح على ميلاد آدم وبناء بطلان بنوة المسيح لله على هذا القياس[٥]، ووظف هذه الفكرة في رسالته لراهب فرنسا التي كتبها للمقتدر بالله صاحب سرسخطة[٦].

وقد تعدى أثر المعتزلة في جدلهم مع النصارى علماء المسلمين إلى العلماء الذين كانوا يدينون بديانات أخرى ثم انتقلوا إلى الإسلام، وهم الذين يسمون بالمهتدين إلى الإسلام، فمن هؤلاء الذين تأثروا بردود المعتزلة على النصارى في كتاباتهم: عبد الله بن عبد الله الترجمان وكان اسمه (القس أنسلموا تورميدا) في كتابه (تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب) فقد تأثر بفكرة غموض قول النصارى في المسيح وتعقده التي قال بها

---

(١) أصول الدين، ص٢١.

(٢) المختار، ص٩٥.

(٣) الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي. دار أمية ١٩٨٣م، ص١٠٦ و ص١٠٧ و ص١٠٨.

(٤) انظر مقدمة المختار للدكتور الشرقاوي، ص٣١.

(٥) المختار ١١٦.

(٦) رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها، دراسة وتحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي، نشر دار الصحوة للنشر والتوزيع بالقاهرة، ١٤٠٦هـ= ١٩٨٦م ص ٦٦.

الجاحظ(١). ومنهم نصر بن يحيى المتطبب وكان اسمه (سعيد بن المسيحي) توفى ٥٨٩هـ في كتابه (النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية) فإن هذا الكتاب يكاد يكون متطابقا مع ما كتبه القاضي عبد الجبار والحسن بن أيوب في الألفاظ والسرد والترتيب وكذلك الأفكار إما باقتباس مباشر أو بتصرف أحيانا أخرى(٢)، ويتضح هذا التأثير في اقتباسه نقض الحسن بن أيوب لتشبيه النصارى التثليث بالشمس(٣).

وفي الجدل مع اليهود نجد مثالا لتأثير المعتزلة على غيرهم يتعلق بالفكرة التي ابتكرها أبو الهذيل العلاف في جدله مع اليهودي الذي يتعلق في تثبيت نبوة موسى ونفي نبوة محمد-صلى الله عليه وسلم- بالإقرار الواقع من المسلمين بنوة موسى في حين أن اليهود لا يقرون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم(٤). فقد كان لهذه الفكرة رواج كبير بين علماء المعتزلة، فوظفوها في إثبات بطلان الاعتماد على الإقرار في ذلك كما بينا من قبل، وقد أفاد من هذه الفكرة في الجدل مع اليهود ابن حزم الأندلسي في غير موضع من كتابه (الفصل)(٥). ووظفها في الجدل مع اليهود كذلك عبد القاهر البغدادي في كتابه (أصول الدين)(٦).

---

(١) تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، دون تاريخ، ص ١٠٥.

(٢) قارن رسالة الحسن بن أيوب بما كتبه نصر في فصل مناقشة عقائدهم، وفصل تناقض كلامهم من كتاب (النصيحة الإيمانية) تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي، نشر دار الصحوة ١٩٨٦م، وقارن المغني، ٢١٦/٥بما كتبه عن نقض فكرة الجوهر ص ٦٨.

(٣) قارن برسالة الحسن، ٣٢٩/٢بما كتبه في نقض هذا المثال ص١٠٠ و ص١٠١.

(٤) راجع أمالي السيد المرتضي للشريف المرتضي، ١٢٤/١.

(٥) انظر الفصل، ١٨٣/١.

(٦) أصول الدين للبغدادي ١٦٠.

وفي الجدل مع الثنوية برزت أفكار اعتزالية شغلت حيزا كبيرا في الفكر الإسلامي الناقض للعقائد الثنوية، ومن أبرز الأمثلة على تلك الأفكار فكرة النظام التي ابتكرها في سؤاله لبعض الثنوية عن إنسان قال قولا كذب به ثم ندم وتاب، وقال: قد كذبت فمن القائل: قد كذبت[1] وقد عالجنا هذه الفكرة في موضعها من هذا الكتاب وبينا دورها في تتبع المعتزلة لمذاهب الثنوية بالنقض. فقد أخذ عبد القاهر البغدادي هذه الفكرة واستخدمها في الجدل مع الثنوية في مواضع متفرقة من كتابه (أصول الدين)[2]، واستخدمها كذلك بعض علماء الشيعة الزيدية ومنهم أحمد بن يحيى المرتضي اليمني الزيدي المهدي (توفى ٨٤٠هـ) في كتابه (جوهر الاحتياط)[3].



---

(١) انظر الانتصار للخياط، ص٣٠.

(٢) أصول الدين للبغدادي، ص١٤ و ص٨٦.

(٣) (جوهر الاحتياط في الرد على النصارى والأقباط) مخطوط رقم ٣٩٥٩١ميكروفيلم بدار الكتب المصرية. لوحة ١٨/ب، ١٩/أ.

الخاتمة

وأود في النهاية أن أؤكد على أهم ما يمكن استخلاصه من الأفكار والنتائج العلمية من هذا الكتاب فيما يلي:

١- سجل هذا الكتاب مواقف نضالية مشرفة لعلماء المعتزلة في الجدل الديني، حاول جمعها من مختلف المصادر، ليثبت جانبا من الجوانب الإيجابية في حياتهم على توظيف النافع من تراثهم، واستثمار جهودهم القويمة والتغاضي عما زلوا فيه، وهذا من شأنه أن يجعل من تلك الأعمال المفيدة خلفية ثقافية تسهم في تحريك عجلة نقد المسلمين لأهل الأديان الأخرى، وقد حاولت في هذا المضمار أن أبرز المواقف العملية التطبيقية التي صنعها علماء المعتزلة، وحاولوا من خلالها إظهار الإسلام بصورة لا يتسرب إلى صحتها أو سلامتها شك.

٢- أظهر الكتاب جانب الحرص على الدعوة إلى الإسلام، كأحد الجوانب الإيجابية في حياة علماء المعتزلة، وبين أن الشغل الشاغل لهؤلاء العلماء كان هو الدعوة إلى الله على بصيرة، وتسخير ما يمكن الاستعانة به من علوم ومعارف ولو كانت غير إسلامية في سبيل تحقيق هذا الهدف، وبين أن كثيرا من أصحاب الملل الأخرى دخلوا في الإسلام، وهداهم الله تعالى على أيدي علماء المعتزلة وأن المتشبثين منهم بما هم عليه من ديانات ردوا على هذا الجهد من قبل علماء المعتزلة بكتابات جدلية مضادة، وما ذلك إلا نتيجة للحركة النشطة التي قام بها المعتزلة في الدعوة إلى الإسلام.

٣- ظهرت تبرئة المعتزلة مما نسب إليهم من بناء مذهبهم في كثير من عقائده على مقالات بعض أهل الملل الأخرى من يهود ونصارى وثنوية وبراهمة، وتبين أن مثل هذه الاتهامات لا يمكن قبولها في ضوء ما وقفنا عليه من حقائق استخرجناها جلها من تراث المعتزلة أنفسهم ، وأكد هذه

البراءة نقض المعتزلة لهؤلاء المخالفين في نفس العقائد التي اتهموا بأخذها عنهم نقضا يفي بتقويض تلك العقائد والأصول التي بنيت عليها.

٤- وظهرت كذلك مدى ثقافة المعتزلة في الأديان، وسعة معرفتهم بمقالات أصحاب هذه الأديان بفرقها المختلفة القائمة آنذاك، وبينا السبب في تشعب الجزئيات المتعلقة بتلك المقالات في بحث المعتزلة لها، وهو اتباعهم لطريق القسمة العقلية في طرح تلك المقالات، وحاولنا الوقوف على مصدر ثقافة المعتزلة في الأديان، والمنابع التي استقوا منهما المعلومات الواردة في تراثهم عن الأديان التي تناولوها بالدراسة، خاصة وقد تميزت دراستهم للأديان بالإسهاب في عرض مقالات أصحابها وسرد حججهم التي يستندون إليها في تبريرها.

٥- أبرز الكتاب معالم المنهج الجدلي للمعتزلة مع أهل الملل الأخرى موضحا أثناء ذلك أن ثمة تشابها يكاد يكون تاما بين منهجي الجدل مع علماء الملل المخالفة للإسلام، مع علماء المذاهب الإسلامية المخالفة للاعتزال، واتضحت دلائل هذا التشابه في إظهار طرائق الإفحام في المنهج، وفي السمات التي اتسم بها المنهج الجدلي للمعتزلة مع علماء المخالفة، وقد كونت هذه السمات الملامح العامة لأغلب ردود المعتزلة على المخالفين، غير أنها لا تميز منهج المعتزلة عن غيره من المناهج باطراد، إذ إن كثيرا من هذه السمات تشترك فيها مناهج الفرق الأخرى، البعض منها ينفرد به المعتزلة وحدهم.

٦- كشف لنا هذا الكتاب عن أن مجادلة المعتزلة لأهل الملل المخالفة كان لها دور ما في نشأة علم الكلام الإسلامي في بواكيره الأولى، وأن طعون المخالفين من علماء الملل الأخرى التي كانت أحيانا ردا على جهود المعتزلة في نقض ديانات هؤلاء العلماء، وأحيانا هجوما على الإسلام، فيتصدى لهم المعتزلة، كانت هذه الطعون سببا في إثارة الجدل حول قضاياها، وكان تشعب البحث في تلك القضايا من بين أسباب نشأة علم الكلام الإسلامي، وأن لردود المعتزلة على أهل الملل المخالفة دورا بارزا في تطور علم الكلام واتساع دائرته وتنوع مسائله وتعددها.

٧- وحاولنا الوقوف على أهم الطرائق التي سلكها علماء المعتزلة في إفحام خصومهم، وإظهار الفائدة التي تؤديها كل طريقة في تحقيق هذا الإفحام، وأن نبين أن هذه الطرائق متداخلة بحيث يصعب فصل كل طريقة عن الأخرى، وأن لهذا التداخل فائدة في تحقيق الإفحام.

٨- وضعنا أيدينا - من خلال مؤلفات المعتزلة- على أهم الوسائل التخريبية التي سلكها الزنادقة في الفترة التاريخية المعنية بالدراسة يبتغون بذلك تسريب الطعون والشبهات إلى المسلمين، ثم بينا أساليب الهجوم المضاد للمعتزلة على هؤلاء الزنادقة التي منها محاولة كشف مخططاتهم وإظهار سوء نياتهم وتحذير المسلمين منهم، والعمل على تقويض مذاهب الثنوية بإثبات فساد معتقداتهم وتهافت آرائهم.

٩- وقد تم تحديد أهم القضايا الخلافية بين المسلمين واليهود وبلورة هذه الآراء وجمعها، بحيث تم حصر القضايا التي عالجها المعتزلة في جدلهم مع اليهود في انقطاع سند التوراة، وتحريف اليهودية وتغييرها وتبديلها وإخراجها عن أصلها السماوي، وقضية النسخ التي أوضح المعتزلة صحة موقف المسلمين منها بالحجج العقلية والنقلية.

١٠- وقد عرضنا لحال النصارى في الدولة الإسلامية في الفترات التاريخية التي برع فيها علماء المعتزلة، وبينا أن الوضع السياسي والاجتماعي لرعوس النصارى في الدولة الإسلامية أثر تأثيرا ما في تنشيط الحركة الناقدة للنصرانية من قبل علماء المعتزلة.

١١- وأوضحنا معالم النصرانية التي عرفها المعتزلة، والحجج التي استند إليها النصارى المعاصرون للمعتزلة من واقع كتابات المعتزلة أنفسهم، وأثبتنا أن بعض هذه الحجج كان له رواج كبير في البيئة الإسلامية على ألسنة متكلمي النصارى والمناظرين عنهم، وأن علماء المعتزلة عنوا بهذه الحجج على وجه النصوص، وكانت عنايتهم أكبر بما يحتج به جمهور النصارى مما يؤكد وقوفهم على الخريطة العقائدية للنصارى.

١٢- وأظهرت الدراسة أهم العناصر التي ارتكز عليها المعتزلة في نقضهم للنصرانية وتوصلنا إلى أن هذه العناصر على كثرتها وتنوعها يمكن تصنيفها تحت قسمين رئيسيين هما الإثبات التاريخي لتحريف النصرانية والإثبات الموضوعي لذلك التحريف، وكان القسمان متكاملين أديا إلى تحقيق النتيجة الحتمية التي تؤكد انحراف الديانة النصرانية عن أصلها السماوي وتبديلها وتغييرها وقلبها رأسا على عقب.

١٣- وفي النهاية فإن هذا الكتاب لا تنصب فائدته فقط في نقد الديانات التي عرض لها من خلال ردود المعتزلة على أصحابها كنوع من توظيف التراث الاعتزالي في حسم كثير من القضايا العقائدية الخلافية بين المسلمين وغيرهم، وإنما كانت فائدته أكثر وضوحا في كشف جانب من جوانب الإبداع الفكري لدى علماء المعتزلة، وإظهار معالم هذا الجانب كخطوة على طريق استثمار علم الكلام الإسلامي في خدمة قضايا المسلمين العقائدية، ولا شك أن هناك نوعا من القصور في ردود المعتزلة على المخالفين إذا أردنا استخدامها في الجدل مع هؤلاء المخالفين في العصر الحديث، إما لتطور عقائدهم وتطويعها، أو للتسليم - الآن- من قبل علماء أصحاب هذه الملل بتهافت كثير من العقائد التي عني المعتزلة بنقضها كعقيدة التجسد والاتحاد مثلا، أو لهذين السببين معا.

وهذا ما يدفعنا لأن ندعو الله عز وجل أن يقيض من الباحثين المخلصين من يتصدى لحركة نقض النصرانية واليهودية، فيتحقق بتلك الجهود المخلصة وبمثلها إظهار فضل الإسلام على غيره من الديانات ليتبوأ الإسلام المكانة اللائقة به في العالم.

وعلى الله قصد السبيل،،

قائمة المصادر والمراجع

آدم متز:

- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٩٤٠م.

آرثر كريستنسن:

- إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: د/ يحيى الخشاب. ود/ عبد الوهاب عزام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٧م.

الآمدي (سيف الدين):

- الإحكام في أصول الأحكام، نشر مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة، ١٩٦٨م.

إبراهيم مدكور (الدكتور):

- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، دون تاريخ.

ابن الأثير:

- الكامل في التاريخ، مراجعة: د/ محمد يوسف، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧م.

أحمد أحمد فشل (الدكتور):

- آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، ١٩٧٩م.

أحمد أمين (الأستاذ):

- ضحى الإسلام، مكتبة النهضة العربية القاهرة، الطبعة العاشرة، ١٩٨٤م.
- فجر الإسلام، الطبعة الأولى، مطبعة الاعتماد، ١٣٤٧هـ-١٩٢٨م، والطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٦م.

أحمد الحوفي (الدكتور):

- أدب السياسة في العصر الأموي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، الطبعة الخامسة، دون تاريخ.
- الزمخشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون تاريخ.

أحمد محمود صبحي (الدكتور):

- في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين،الكتاب الأول (المعتزلة)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م.

أرسطو:

- الإنصاف، منشور ضمن كتاب (أرسطو عند العرب) الجزء الأول، تحقيق: د/ عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧م.

أنست رينان:

- ابن رشد والرشدية، ترجمة: د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٧م.

الإسفراييني (أبو المظفر):

- التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهر بن الحسن الكوثري، نشر مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٥٥م.

الإسكافي (الخطيب):

- درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات من كتاب الله العزيز برواية ابن أبي الفرج الأردستاني، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

الأشعري (أبو الحسن):

- الإبانة عن أصول الديانة، إدارة الطباعة المنيرية بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر مكتبة النهضة المصرية. الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م،

البير نصري نادر:

- فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة دار نشر الثقافة الإسكندرية ١٩٥٠م.

الألوسي:

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية بمصر، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

أنسليم (القديس):

- آمن كي تعقل، مقال ضمن كتاب (نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط) جمع وترجمة: حسن حنفي حسين، دار الكتب الجامعية، ١٩٦٩م.

الباقلاني (أبوبكر):

- إعجاز القرآن بهامش الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ.

- الانتصار لنقل القرآن، تحقيق: د/ محمد زغلول سلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، دون تاريخ.

- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

البرقوقي:

- شرح ديوان المتنبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

بروكلمان:

- تاريخ الأدب العربي، ترجمة: د/ السيد يعقوب، ود/ رمضان عبد التواب، الطبعة الثالثة، دار المعارف، دون تاريخ.

بطرس فرماج اليسوعي (الأب):

- مروج الأخيار في تراجم الأبرار، المكتبة العمومية ببيروت، ١٨٦٣م.

البلاذري (أبو الحسين):

- فتوح البلدان، مراجعة وتعليق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

البلخي (أبو القاسم):

- باب ذكر المعتزلة، من كتاب (مقالات الإسلاميين) نشر ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣هـ-١٩٧٤م.

البهلولي (القاضي):

- شرح قصيدة الصاحب بن عباد، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد، ١٩٦٧م.

بولس سباط (القس):

- مباحث فلسفية دينية لبعض القدماء من علماء النصرانية أنتجها القس بولس سباط من خزانة كتبه الخاصة، وصححها وعلق عليها، مكتبة فريد ريج، القاهرة، ١٩٢٩م.

البيروني (أبو الريحان):

- الآثار الباقية عن القرون الخالية، نسخة بدار الكتب برقم ٤٥٣٢ك خالية من البيانات.

البيهقي:

- دلائل النبوة، تحقيق: د/ عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ونشر دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨.

التوحيدي (أبو حيان):

- الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد محمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٩م.

توماس أرنلد:

- بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية – الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: إبراهيم حسن، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٧م.

ابن تيمية:

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي السيد صبح المدني، الناشر: مكتبة المدني ومطبعتها، جدة، دون تاريخ.
- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، دون تاريخ.
- مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
- منهاج السنة النبوية، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

ثاودورس أبو قرة:

- ميمر في إكرام الإيقونات، تحقيق الأب الدكتور: إغناطيوس ديك، الكتاب العاشر من سلسلة التراث العربي المسيحي، المكتبة البولسية، لبنان، ١٩٨٦م.

- ميمر في وجود الخالق والدين القويم، تحقيق الأب الدكتور: إغناطيوس ديك، الكتاب الثالث في سلسلة التراث العربي المسيحي، المكتبة البولسية، لبنان، ١٩٨٢م.

الجاحظ (أبو عثمان):

- البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
- حجج النبوة، ضمن رسائل الجاحظ اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، على هامش الكامل للمبرد، القاهرة، ١٣٢٤هـ-١٩٠٦م.
- الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ-١٩٣٨م.
- رسالة في الهجاء، نشر: د/ طه الحاجري، منشورة في مجلة الكاتب المصري، فبراير، ١٩٤٧م.
- المختار في الرد على النصارى، تحقيق: د/ محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

الجعفري:

- الرد على النصارى، تحقيق: د/ محمد محمد حسانين، الناشر: مكتبة المدارس، الدوحة، قطر، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

جمال الدين القاسمي الدمشقي (الشيخ):

- تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- دلائل التوحيد، تقديم ومراجعة: محمد حجازي، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

جميل صليبا (الدكتور):

- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

جورج طرابيشي:

- معجم الفلاسفة (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون) دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، مايو ١٩٨٧م.

ابن الجوزي (أبو الفرج):

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الطبعة الأولى، دائرة المعارف الإسلامية بعاصمة حيدر آباد، الدكن، ١٣٥٧هـ.

جولد زيهر:

- العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، القاهرة، ١٩٥٩م.

الجويني (أبو المعالي):

- البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د/ عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

حاجي خليفة:

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إستنبول، ١٣٦٠هـ-١٩٢١م.

ابن الحاجب (الإمام جمال الدين):

- منتهى الوصول والأمل إلى علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

الحاكم الجشمي:

- شرح العيون، نشر منه طبقتان ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣هـ-١٩٧٤م.

ابن حجر العسقلاني:

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، وقصي محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.
- لسان الميزان، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.

ابن حزم الظاهري:

- الإحكام في أصول الأحكام، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٣٤٥هـ.
- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: د/ إحسان عباس، بيروت، دون تاريخ.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د/ محمد إبراهيم نصر، ود/ عبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- المحلى، تحقيق الشيخ: أحمد محمد شاكر، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

حسام محيي الدين الألوسي:

- ابن المقفع بين الشك والزندقة، مقال منشور في مجلة المثقف العربي، ١٩٦٠م.
- نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية، مقال منشور في مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد٦، عدد٢، ١٩٧٥.

الحسن البصري:

- رسالة في القدر، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

حسنين (فؤاد):

- التوراة عرض وتحليل، طبعة الحلبي بمصر، ١٩٦٥م.

حسني يوسف الأطير:

- المذهب الدهري عند العرب، مطبعة دار البيان بمصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

أبو الحسين البصري:

- المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حمد الله، تعاون: محمد بكر وحسن حنفي، دمشق، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

ابن حنبل (الإمام المحدث):

مسند الإمام أحمد، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٠٤هـ.

الخطابي:

- بيان إعجاز القرآن، ضمن كتاب (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي) تحقيق: د/ محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، رقم ١٦ من سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف بمصر، دون التاريخ.

الخطيب البغدادي:

- تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

ابن خلدون:

- المقدمة، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م.

ابن خلكان:

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، دون تاريخ.

الخياط (أبو الحسين):

- الانتصار، والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ١٩٥٧م.

أبو داود (الإمام المحدث):

- سنن أبي داود، مراجعة: محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنة النبوية، دون تاريخ.

الداودي (الحافظ شمس الدين):

- طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

الدميري:

- حياة الحيوان الكبرى، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٢٨٤م.

دي بور:

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

دي لاسي أوليري:

- الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٢م.

الدينوري (أبو حنيفة أحمد بن داود):

- الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر ود/ جمال الدين الشيال، سلسلة تراثنا، وزارة الثقافة، طبعة دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى،القاهرة ١٩٦٠م.

الذهبي:

- العبر في خبر من عبر، في الكويت، ١٩٦١م.

الرازي (الطبيب):

- رسائل الرازي الفلسفية لأبي زكريا الرازي، مضاف إليها قطعة من كتبه المفقودة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

الرازي (الإمام فخر الدين):

- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير: د/ علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٥٦هـ-١٩٣٨م.
- مفاتيح الغيب، المطبعة الحسينية بالقاهرة، وبهامشه تفسير العلامة أبي السعود، دون تاريخ.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، دار المعارف بمصر ١٩٦٥م.

ابن رجب الحنبلي:

- كتاب الاستخراج لأحكام الخراج، ضمن موسوعة الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

ابن رشد:

- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د/ محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

رضوان السيد (الدكتور):

- المسيحيون في الفقه الإسلامي، ضمن كتاب (المسيحيون العرب) لجورج خضر وآخرين، بيروت ١٩٨١م.

رفائيل (أبو إسحاق):

- تاريخ نصارى العراق، منذ انتشار النصرانية في الأقطار العراقية إلى أيامنا، مطبعة المنصور، بغداد ١٩٤٨م.

الرضي (الشريف):

- حقائق التأويل في متشابه التنزيل، تحقيق: محمد الرضا آل كاشف، نشر دار المهاجر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

الرماني:
- النكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي) تحقيق: د/ محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، رقم ١٦، من سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف بمصر، دون تاريخ.

روبرت بريفالت:
- أثر الثقافة الإسلامية في تكوين الإنسانية، ترجمة: السيد أبو النصر أحمد الحسيني، طبعة أولى، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، دون تاريخ.

زاهر عواض الألمعي (الدكتور):
- مناهج الجل في القرآن الكريم، مطابع الفرزدق التجارية، دون تاريخ.

الزركلي:
الأعلام، طبعة ثالثة، بيروت، دون تاريخ.

الزمخشري:
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: محمد مرسي عامر، مراجعة: د/ شعبان محمد إسماعيل، دار المصحف بمصر، دون تاريخ.

زهدي جار الله:
- المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.

سامي نصر لطف (الدكتور):
- نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين (الفرق الكلامية) ، الجزء الأول، تاريخ الفرق وبعض مشكلاتها عرض ونقد، طبعة أولى، القاهرة ١٩٨٧م.

السبكي:
- جمع الجوامع، ضمن مجموعة مكتبة الكتبي بمصر، دون تاريخ.
- طبقات الشافعية الكبرى، طبعة مصر، ١٩٠٨م.

سبينوزا:

- رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د/ حسن حنفي، القاهرة ١٩٧١م.

السموأل بن يحيى المغربي:

- إفحام اليهود، وقصة إسلام السموأل ورؤياه النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق: د/ محمد عبد الله الشرقاوي، دار الهداية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

السيوطي (جلال الدين):

- الإتقان في علوم القرآن، وبهامشه إعجاز القرآن للباقلاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ.

- طبقات المفسرين برواية تلميذه الداؤوي، طهران، ١٩٦٠م، نسخة مصورة من طبعة ليدن، ١٨٣٩م.

- معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، نشر دار الفكر العربي، دون تاريخ.

الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم):

- الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

الشوكاني:

- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، طبعة الحلبي بمصر، الطبعة الأولى ١٣٥٠م.

صابر طعيمة:

- التاريخ اليهودي العام: دار الجبل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

الصاحب بن عباد:

- الإبانة عن مذهب أهل العدل، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ضمن مجموعة باسم: (نفائس المخطوطات)، المجموعة الأولى، دار التضامن، بغداد ١٩٦٣م.
- عنوان المعارف وذكر الخلائف، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ضمن مجموعة (نفائس المخطوطات) دار التضامن، بغداد ١٩٦٣م.

الصفدي:

الوافي بالوفيات، تحقيق: س. ديدرينغ، نشر دار النشر فرانزشتاينز بفسيبادن، طبعة ثانية، ١٤٠١هـ-١٩٨٢م.

طاشكبرى زاده:

- علم البحث والمناظرة، تحقيق: أبو عبد الرحمن بن عقيل، مطبعة الجبلاوي، دون تاريخ.
- مفتاح السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥م.

الطبري (ابن جرير):

- تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٦.
- جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

الطبري (علي بن ربن):

- الدين والدولة في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق: عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف):

- الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.

العاملي (السيد محسن الأمين):

- أعيان الشيعة، مطبعة الترقي بدمشق، ١٣٥٤هـ-١٩٣٦م.

عبد الأمير الأعسم (الدكتور):

- ابن الروندي في المراجع العربية الحديثة مع الذيل الأول على «تاريخ ابن الروندي الملحد»، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ-١٩٨٧م.

عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة):

- تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: د/ عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
- تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، دون تاريخ.
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د/ عبد الكريم عثمان، الناشر مكتبة وهبة بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، جمع ابن المرتضى، تحقيق: د/ علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢م.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ضمن كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣هـ-١٩٧٤م.
- متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزوز بجامعة دمشق، دار التراث بالقاهرة، دون تاريخ.
- المحيط بالتكليف، جمع: الحسن بن متوية، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: د/ أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون تاريخ.
- المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، دراسة

وتحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- المغني في أبواب التوحيد والعدل، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والتوزيع:

• الجزء الرابع (رؤية الباري)، تحقيق: د/ محمد مصطفى حلمي، د/ أبو الوفا الغنيمي، دون تاريخ.

• الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق: محمود محمد الخضري، دون تاريخ.

• الجزء السادس:

١- (التعديل والتجوير)، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دون تاريخ.

٢- (الإرادة)، تحقيق: الأب ج.ش قنواني، دون تاريخ.

• الجزء السابع (خلق القرآن)، تحقيق: إبراهيم الإبياري، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م.

• الجزء الثامن (المخلوق)، تحقيق: د/ توفيق الطويل، سعد زيدان.

• الجزء التاسع (التوليد)، د/ توفيق الطويل، سعد زيدان.

• الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف)، تحقيق: د/ إبراهيم مدكور.

• الجزء الثالث عشر (اللطف)، تحقيق: د/ أبو العلا عفيفي، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م.

• الجزء الرابع عشر (الأصلح-استحقاق الذم-التوبة)، تحقيق مصطفى السقا، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.

• الجزء الخامس عشر (التنبؤات والمعجزات)، تحقيق: د/ محمود الخضيري، د/محمود محمد قاسم، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.

• الجزء السادس عشر (إعجاز القرآن)، تحقيق: أمين الخولي، دون تاريخ.

• الجزء السابع عشر (الشرعيات)، تحقيق: أمين الخولي، دون تاريخ.

• الجزء العشرين (القسم الثاني في الإمامة)، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، د/ سليمان دنيا، دون تاريخ.

عبد الحكيم بلبع (دكتور):

- أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، دون تاريخ.

ابن عبد ربه:

- العقد الفريد، وبهامشه زهر الآداب وعز الألباب للحصوي القيروان المالكي، دون تاريخ.

عبد الرحمن بدوي (الدكتور):

- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، الناشر مكتبة النهضة العربية بالقاهرة ١٩٤٥م.

عبد الرحمن البرقوقي:

- شرح ديوان المتنبي، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

عبد الرحمن سالم (الدكتور):

- التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٠٤هـ-١٩٨٩م.

عبد الرحمن بن نجم الحنبلي:

- استخراج الجدال من القرآن الكريم، مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٦٦٩ ميكروفيلم.

عبد العزيز عزت:

- ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، طبعة الحلبي بمصر، الطبعة الأولى ١٩٤٦م.

عبد الستار عز الدين الراوي:

- القاضي عبد الجبار المعتزلي وفكره الإسلامي، رسالة دكتوراه، إشراف أ/د محمد علي أبو ريان، قسم الفلسفة بآداب الإسكندرية، ١٩٧٧م.

عبد العلى الأنصاري:

- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، بهامش المستصفي للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

عبد الفتاح الفاوي (الدكتور):

- أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام، مكتبة دار العلوم، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م.

عبد الفتاح لاشين (الدكتور):

- بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي، دون تاريخ.

عبد القاهر البغدادي:

- أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة، دون تاريخ.

عبد القاهر الجرجاني:

- دلائل الإعجاز، تحقيق: د/ محمود محمد شاكر، الناشر مكتبة الخانكي بالقاهرة، دون تاريخ.
- الرسالة الشافية، منشورة بذيل كتاب دلائل الإعجاز، تحقيق: د/ محمود محمد شاكر، مكتبة الخانكي بالقاهرة، دون تاريخ.

عبد الكريم عثمان (الدكتور):

- قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
- نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.

عبد اللطيف العبد (الدكتور):

- إصلاح النفس بين الرازي في الطب الروحاني والكرماني في الأقوال الذهبية، دراسة وتحقيق: د/ عبد اللطيف العبد، دار الثقافة العربية، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

عبد الوهاب خلاف:

- علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة بالأزهر، دون تاريخ.

ابن العبري:

- تاريخ مختصر الدول، تحقيق الأب أنطون صالحان اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

ابن عساكر (علي بن الحسن):

- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، عني بنشره القدسي، مطبعة التوفيق بدمشق، ١٣٤٧هـ.

ابن العماد الحنبلي:

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات الآفاق الجديدة، بيروت، دون تاريخ.

عمر كحالة:

- معجم المؤلفين، نشر المكتبة العربية بدمشق، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م.

علي سامي النشار (الدكتور):

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٦٥م.

علي فهمي خشيم:

- النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، دار مكتبة الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، طرابلس ١٩٦٧م.

علي مصطفى الغرابي (الدكتور):

- أبو الهزيل العلاف، أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، مطبعة حجازي بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٩هـ-١٩٤٩م.

الغزالي (أبو حامد):

- جواهر القرآن، تحقيق:لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- المستصفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٨٣هـ-١٩٨٣م، وبهامشه فواتح الرحموت.
- معيار العلم، القاهرة ١٣٤١هـ.

فان فلوتن:

- السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة د/ حسن إبراهيم حسن، محمد زكي إبراهيم، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٣٤م.

فريدريك نتشه:

- هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، دون تاريخ.

ألفريد كيوم (البروفسور):

- الفلسفة وعلم الكلام، ضمن تراث الإسلام، تأليف: جمهرة من المستشرقين،

بإشراف السير توماس أرنلد، ترجمة: جرجس فتح الله (المحامي)، المطبعة العصرية، الموصل ١٩٥٤م.

القاسم الرسي:

- الرد على الزنديق اللعين ابن القفع، ضبط متنه: ميكائيل أنجلو جويدي، مطبعة أكاديمية لنجاي الملكية في رومية ١٩٢٧م.
- الرد على النصارى، تحقيق: دي ماتيو، منشور في مجلة الدراسات الشرقية (R-S-O)، ١٩٢٢م، عدد ٩.

ابن قتيبة الدنيوري:

- تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- عيون الأخبار (كتاب العلم والإيمان)، نسخة مصورة من دار الكتب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، دون تاريخ.

القرطبي (غريب محمد سعد):

- صلة تاريخ القرطبي، ضمن الجزء ١١ من تاريخ الرسل والملوك للطبري، طبعة دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٦م.

قطرب:

- الأزمنة، منشور بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد الثاني.

القفطي:

- إنباء الرواة بأنباء النجاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٠م.

قنواتي (الأب جورج شحاتة):

- فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، دار الفكر، بيروت ١٩٨١م.

ابن القيم:

- أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، المطبعة المصرية، دون تاريخ.

كارادي فو:

- الغزالي، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة ١٩٥٧م.

كارل بروكلمان:

- تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٦٨م.

ابن كثير:

- البداية والنهاية، تحقيق: فؤاد السيد، د/ أحمد أبو ملحم، د/ علم نجيب عطوى، أ/ علي عبد الستار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
- تفسير القرآن العظيم، دار التراث العربي، دون تاريخ.

الكمال بن الهمام:

- المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة وعليها شرح المسامرة بشرح المسايرة للأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة المحمودية التجارية بمصر، دون تاريخ.

كوثر نيازي (مولانا):

- التثليث في المرآة، ترجمة: أ/ عبد الرحمن ناصر المدني، راجعه: د/ عبد العزيز عزت عبد الجليل، ليس عليه بيانات.

الماتريدي:

- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: إبراهيم عوضين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٧١م.

الماوردي (أبو الحسن):

- أدب الدين والدنيا، طبعة وزارة المعارف العمومية، الطبعة الرابعة عشرة، ١٣٤١هـ-١٩٢٣م.

- أعلام النبوة، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

محمد أبو زهرة (الشيخ):

- ابن حزم حياته وعصره و آراؤه الفقهية، مطبعة مخيمر، دون تاريخ.
- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، دون تاريخ.

محمد بن أبي العز الحنفي:

- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة، دون تاريخ.

محمد كرد علي:

- أمراء البيان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ-١٩٣٧م.

محمد بن الليث (أبو الربيع):

- رسالة أبي الربيع محمد بن الليث إلى قسطنطين ملك الروم، شرح وتعليق: أسعد لطفي حسن، مطبعة مصطفى الحلبي بمصر، ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م.

محمد زكريا البرديس:

- أصول الفقه، القاهرة ١٩٨٣م.

محمد السيد الجليند (الدكتور):

- من قضايا علم الكلام في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الزهراء، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، دراسة مقارنة لخصائص البرهان الفلسفي والقرآني، مطبعة التقدم، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

محمد عبد الهدي أبو ريده (الدكتور):

- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الفلسفية والكلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.

محمد محسن نزيل سامرا:

- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، مطبعة العرب بالنجف ١٣٥٥هـ.

محمد مصطفى هدارة (الدكتور):

- المأمون الخليفة العالم، سلسلة أعلام العرب، رقم ١١٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

محمود قاسم (الدكتور):

- دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٧٢م.

ابن المرتضى (أحمد بن يحيى):

- باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تصحيح: توما أرنلد، دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن ١٣٣٦هـ.

المرتضى (الشريف):

- أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب، تحقيق: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة السعادة، القاهرة، طبعة أولى، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.

المرزباني (أبو عبيد الله):

- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، عنيت بنشره جمعية نشر الكتب العربية، القاهرة ١٣٤٣هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها.
- نور القبس المختصر من المقتبس، اختصار الحافظ اليغموري، تحقيق رودلف زلهايم، دار النشر فرانتس ستاينر بفيسبادن، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

المسعودي:

- مروج الذهب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد):

- تجارب الأمم، القاهرة، ١٣٣٢هـ-١٩١٤م.

مصطفى حلمي سليمان:

- قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

مصطفى الشكعة:

إسلام بلا مذاهب نشر، دار الفكر، بيروت ١٩٦١م.

مصطفى الصاوي الجويني:

- منهج الزمخشري في تفسير القرآن، دار المعارف، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.

معمر بن المثنى (أبو عبيدة):

- مجاز القرآن، تحقيق: د/ محمد فؤاد سزكين، الناشر مكتبة الخانكي، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.

المعري (أبو العلاء):

رسالة الغفران، شرح وإيجاز: كامل كيلاني، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، دون تاريخ.

المقدسي (البشاري):

- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة إيريل ١٩٠٦م، الطبعة الثانية.

المقدسي (المطهر بن طاهر):

- البدء والتاريخ، تحقيق: كلمان هوار باريس ١٨٩٩م.

المقري (أحمد بن محمد التلمساني):

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.

المقريزي:

- الخطط، طبعة بولاق، ١٢٧٠هـ، تصدره دار التحرير للطبع والنشر.

الملطي:

- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، عني بتصحيحه: س. ديدر نبع استانبول ١٩٣٦م، الكتاب التاسع من النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان.

ابن منظور:

- لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة مصورة من طبعة بولاق، دون تاريخ.

المهدي (أحمد بن يحيى المرتضى):

- جوهرة الاحتياط في الرد على النصارى والأقباط، مخطوط ميكرو فيلم رقم ٣٩٥٩١، دار الكتب المصرية.

ناصر الدين البيضاوي (قاضي القضاة):

- منهاج الوصول إلى علم الأصول، مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٣٦هـ.

ابن نباته المصري (جمال الدين):

- سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م.

ابن النديم:

- الفهرست، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

نيبرج:

- مقدمة الانتصار للخياط، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٤هـ-١٩٢٥م.

النيسابوري (أبو رشيد):

- في التوحيد (ديوان الأصول)، تحقيق: د/ محمد عبد الهادي أبو زيده، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨م.

النيسابوري (علي بن أحمد الواحدي):
- أسباب النزول ، وبهامشه الناسخ والمنسوخ لهبة الله بن سلامة، مكتبة المتنبي بالقاهرة، دون تاريخ.
نيلينو (كرلو ألفونسو):
- بحوث في المعتزلة، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة: د/ عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة ١٩٦٥م، القاهرة.
الهاروني (أحمد بن الحسين):
- إثبات نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق: خليل أحمد إبراهيم الحاج، دار التراث العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
ابن هشام:
- سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية بمصر، دون تاريخ.
الهمذاني (محمد بن عبد الملك):
- تكملة تاريخ الطبري، ضمن الجزء ١١ من تاريخ الرسل والملوك للطبري، طبعة دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٦م.
الواقدي:
- المغازي، تحقيق: د/ مارسدن جونس، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
الوراق (أبو عيسى):
الرد على الفرق الثلاث من النصارى، ورد منه مقتطفات في رد يحيى بن عدى علي أبي عيسى الوراق في كتابه الرد على الفرق الثلاث من النصارى، مخطوط تحت رقم ٣١٤٢ رمز (R) بالمكتبة الأهلية بباريس ٢٤٨ لوحة.

ياقوت الحموي:

- معجم الأدباء، راجعته وزارة المعارف العمومية، مطبعة دار المأمون، دون تاريخ.

يحيى بن آدم القرشي:

- كتاب الخراج، ضمن موسوعة الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.



فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضـــــــــــــــــــــوع	الصــــــفحة

الموضـــــــوع	الصـــفحة

الموضــــــــــــــــــــــــــــــــــــــوع الصـــــفحة



رقم الإيداع
٢٣٣٩٩ / ٢٠١٠
دار الهانى للطباعة والنشر
٠٢٤٤٤٤٢٠٥٥



التعريف بالمؤلف الأستاذ الدكتور مختار محمود عطا الله

- ولد بمحافظة الغربية ، بمصر سنة ١٩٦٣ م.
- تخرج فى كلية دار العلوم جامعة القاهرة سنة ١٩٨٥ م بتقدير جيد جداً.
- حصل على الماجستير فى مقارنة الأديان من قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة سنة ١٩٩١ م بتقدير ممتاز مع التوصية بطبع الرسالة وتبادلها مع الجامعات .
- حصل على الدكتوراه فى مناهج البحث فى العقيدة من قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة سنة ١٩٩٥ م مع مرتبة الشرف الأولى .
- ترقى فى السلك الجامعى حتى وصل إلى الأستاذية سنة ٢٠٠٦ م.
- قام بالتدريس فى العديد من الجامعات العربية والإسلامية .
- له العديد من المؤلفات والأبحاث منها :



- اليقين فى العقيدة وطرق الوصول إليه .
- دراسات فى العقيدة وعلم الكلام .
- بين الفكر الإسلامى والغربى .
- مقدمة إلى الفلسفة العامة .
- طرق الاستدلال على مسائل العقيدة فى القرآن الكريم .
- إشكالية اطراد خرق العادات فى الفكر الإسلامى من معجزات الأنبياء إلى كرامات الأولياء.